

Dissertationen der LMU

Band 16

Sarah Rafajlović

Baba-veštica

Frauen, Magie und das Okkulte
im (post)sozialistischen Serbien



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Sarah Rafajlović

Baba-veštica: Frauen, Magie und das Okkulte
im (post)sozialistischen Serbien

Dissertationen der LMU München

Band 16



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Baba-veštica

Frauen, Magie und das Okkulte
im (post)sozialistischen Serbien

von
Sarah Rafajlović

Herausgegeben von der
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Text © Sarah Rafajlović 2018
Erstveröffentlichung 2018
Zugleich Dissertation der Universität zu München 2016

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung über:
readbox unipress
in der readbox publishing GmbH
Am Hawerkamp 31
48155 Münster
<http://unipress.readbox.net>
Münsterscher Verlag für Wissenschaft

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-213065>

978-3-95925-069-6 (Druckausgabe)
978-3-95925-070-2 (elektronische Version)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1 Ethnologische Perspektiven auf das Okkulte.....	7
1.1 Am Anfang war die Magie	7
1.2 Nothing is (ir)rational: Die Logik der Rationalitätsdebatte.....	10
1.3 Zur Dichotomie dominanter und marginaler Kosmologien ...	13
1.4 Lost in Translation – bleiben emische Termini (un)verständlich?	15
1.5 Zwischen Magie und Religion: Der Synkretismus als Synthese?	18
1.6 „Your tradition is invented“ – Synkretismus oder das Problem kultureller Authentizität in Serbien.....	22
1.7 Zur Auslegung des Magiebegriffs innerhalb dieser Arbeit.....	29
2 Der Magiebegriff im historischen Diskurs	35
2.1 Von der Magie zur Häresie	35
2.2 Der Hexentopos – Anatomie einer Diabolisierung.....	40
2.3 Zwischen sozialer Diffamierung und Distanzierung: Hexerei als Aggressor	48
2.4 (Un)orthodoxe Praktiken: Serbien jenseits der Inquisition	52
3 Zwischen Ethnomedizin, sorcery und Schamanismus:	
Traditionelle Magie im ruralen Raum	67
3.1 Zaubhafte Aussichten	67
3.2 <i>Eskimowörter für Magie</i>	72
3.3 Hexe oder Heilerin – Zwei Hörner derselben Ziege?	77
3.4 Den Geist der Krankheit austreiben	86
3.5 Die Frau als Fremde	90
3.6 <i>Von Knie zu Knie</i> : eine matrilineare Tradition	98
3.7 Verkehrte Welten – indigene Vorstellungen von Krankheit .	100
3.8 <i>Uricanje</i> oder der Böse Blick.....	104
3.9 K(I)eine Schwester der Vilen: schamanisierende Initiationsnarrativen.....	111
3.10 Zur <i>Mythologie der Magie</i>	117
3.11 <i>Echte Hexen</i> – wenn der Zauber amtlich wird.....	122

4 Die Figur der <i>veštica</i> in der südosteuropäischen Mythologie	135
4.1 Nächtliche Schatten	135
4.2 Die Motte als Seelenmotiv bei <i>veštica</i> und Vampir.....	138
4.3 Postmortem: Metamorphose der bösen Ahnen.....	141
4.4 Vom Animismus zur Dämonologie	150
4.5 Die Hexe als Inkubus	155
4.6 Inquisitorische Einflüsse	162
4.7 Von Hexern und Priestern.....	173
5 Das (Un)gewisse Etwas: Magie im Postsozialismus.....	181
5.1 Vom Atheismus zur Desäkularisierung?	181
5.2 Kampf den inneren Dämonen	183
5.3 <i>The reference to the roots</i> : moderne Magie und die Sakralisierung der Tradition	189
5.4 Propaganda oder die Medialisierung der Divination in den 1990ern.....	202
5.5 Wa(h)re Magie: zwischen Adaption und Abstraktion	210
Schluss.....	223
Literaturverzeichnis	227

Für meine Familie

Danksagung

Eine wissenschaftliche Arbeit entsteht nie im Alleingang, sondern ist immer das Ergebnis gegenseitiger Inspiration. Deshalb möchte ich mich an dieser Stelle bei all jenen bedanken, die mich während meiner Promotionsphase unterstützt und begleitet haben.

Für die fachliche Betreuung meiner Arbeit danke ich Herrn PD Dr. Knorr, der es mir ermöglicht hat, im Fachbereich Ethnologie zu promovieren. Dr. Lidija Radulović vom Institut für Anthropologie der Universität Belgrad hat mich während meines Forschungsaufenthalts bei allen inhaltlichen Fragen rund um meinen regionalen Schwerpunkt beraten. Herr Prof. Dr. Roth stellte mir bereitwillig seine umfangreiche und fundierte Bibliographie zur Verfügung, die meiner Diskursanalyse das nötige Fundament lieferte. Frau Tijana Čolak-Antić vom Ethnographischen Museum in Belgrad hat mir in den vielen Gesprächen unserer Zusammenarbeit geholfen, mein Forschungsthema noch enger einzukreisen.

In jenen Augenblicken, in denen meine Motivation gelegentlich nachließ, hatten meine Familie und meine Freunde stets ein offenes Ohr für mich. Entgegen aller Zweifel haben sie immer an die Verwirklichung dieses Projekts geglaubt. Daher sind sie quasi der Kleister, der dieses Buch zusammenhält. Ihnen möchte ich diese Arbeit widmen.

Einleitung

Wir sitzen im alten Bauernhaus meiner Tante, das nur drei Zimmer hat, am Holzofen und wärmen unsere eingefrorenen Füße am Feuer. Draußen fällt der Schnee in dicken Flocken auf die Veranda und den holprigen Kiesweg, der vom Hof nach Čestín ins Dorf hinaus führt und von den Dachrinnen hängen dicke Eiszapfen. Als meine Cousine das Kaffekännchen von der Herdplatte zieht, wirft sie ein Stück Weihrauch hinterher, das auf dem Ofen vor sich hin qualmt. Noch bevor ich fragen kann, zwinkert sie mir zu und erklärt, das erhalte die Gesundheit im Haus und vertreibe böse Geister. Ich lächle ein wenig irritiert, denn vom Schlafzimmer aus sieht man direkt auf den gegenüberliegenden Friedhof und das Familiengrab. Das Haus, aus dem mein Großvater einst aufbrach, um sich als Gastarbeiter in Deutschland zu verdienen, liegt nahe einem orthodoxen Kloster am Waldrand und direkt neben dem Grundstück des Dorfpfarrers. Und wenn man ins Wohnzimmer eintritt, hält ein kleiner gußeiserner Lenin die Tür offen.¹

Es ist diese Mischung aus magischen, religiösen und (post-)sozialistischen Elementen, die mich zu meinem Forschungsthema bewogen hat. Jene eigenartige Symphonie aus scheinbar miteinander unvereinbaren Dingen wie einer atheistischen Erziehung im Kommunismus und dem Glauben an Magie. Wie meine Forschung zeigt, ist vieles davon durch das Fehlen der Inquisition in den ehemals osmanisch besetzten Gebieten des Westbalkans bedingt. Gleichzeitig ist es jedoch nicht der einzige Grund für das Festhalten an den alten Vorstellungen. Und so ermöglicht die Auseinandersetzung mit dem magischen Denken im Alltag Südosteuropas auch eine andere Perspektive auf die Lebensumstände der dortigen Menschen. Letztlich behält Bruce Kapferer Recht, wenn er schreibt: „The phenomena of sorcery and witchcraft are mirrors to humanity. Above all, they address the problematics of human existence in worlds that human beings make and unmake.“²

1 So geschehen im Winter 2013.

2 Kapferer 1997: S. 298.

Mit dieser Arbeit habe ich den Blick in den Spiegel gewagt und die Anatomie der Magievorstellung auf dem Balkan genauer erforscht. Um ihre einzelnen Dynamiken und Aspekte besser benennen zu können, diente mir die Figur der Hexe als Leitmotiv. Dabei bin ich von der Kommensurabilität magischer Phänomene innerhalb Europas ausgegangen, deren Gemeinsamkeit ein pejorativer Hexenbegriff bildet. Der Topos der hässlichen und zaubernden alten Frau, die auf sich mehr dämonische als menschliche Züge vereint und nachts als Sagengestalt den Dorffrieden stört, scheint omnipräsent in Europa. Dennoch variiert ihre Perzeption in den verschiedenen kulturspezifischen Kontexten merklich und das obwohl oder gerade weil die Inquisition den Begriff der Hexerei als Häresie definierte. Für die Semantisierung des Themas im ethnologischen Forschungskontext in Kapitel 1 spielt der Synkretismus als Metakategorie daher eine wichtige Rolle. Denn er zeigt, dass sich Magie und Religion nicht zwangsläufig ausschließen müssen. Stattdessen entwickelten sie sich in Südosteuropa in Abhängigkeit voneinander und existieren nun parallel vor dem Hintergrund eines rationalen Weltbilds. Selbst wenn die Religion dort als dominantes System auftritt, behalten magische Praktiken ihren Stellenwert da sie weder hegemonialen Interessen, noch einer dogmatischen Definition unterliegen. Um den Synkretismus als hybride Glaubensform verstehen zu können, war die Berücksichtigung der historischen Rahmenbedingungen ausschlaggebend. Denn während sich inquisitorische Ideen in den katholisch geprägten Regionen wesentlich schneller verbreiteten, migrierten sie nur partiell und zudem sehr viel später in die Gebiete des sogenannten „Osmanischen Europa“.³ Etwa galt Hexerei auch im Serbien des 19. Jahrhunderts als Straftatbestand, nicht aber im Sinne eines maleficium bzw. Schadenzaubers, sondern als „Verbreitung von Aberglauben“.⁴ Gleichzeitig wurden angebliche Hexen als Heilerinnen innerhalb ihrer Dorfgemeinschaften rehabilitiert und vom lokalen Klerus toleriert.⁵ Es handelt sich also um unterschiedliche Perspektiven und Attributionsmodi, die auf einer ambivalenten Wahrnehmung von Magie basieren. Kapitel 2 meiner Arbeit beleuchtet diese

3 Todorova 2000: S. 27–28.

4 Radulović 2009: S. 124–125.

5 Radulović 2008: S. 289–290.

Diskrepanzen zum kumulativen Hexenbegriff der Inquisition genauer und kontextualisiert anschließend die Pogrome und deren Ausläufer auf dem Balkan und in Serbien.

Dass magische Praktiken in den Staaten des ehemaligen Jugoslawien auch gegenwärtig nicht an Aktualität verloren haben, ist einerseits als Folge des Desäkularisierungsprozesses in der Region zu betrachten. Obwohl sich gerade die Kontinuität ethnomedizinischer Behandlungen auch für die sozialistische Periode gut belegen lässt. Andererseits ist deren Präsenz Ergebnis eines medizinischen Pluralismus, in dem traditionelle Therapien eine Nischenfunktion erfüllen.⁶ Kapitel 3 analysiert diese Rolle der ruralen Magie und demonstriert die mythologische Erklärung für Krankheit und Unglück exemplarisch anhand ausgewählter Fallbeispiele. Neben der Initiationsnarrative der Magie-wirkenden und den Regeln der matrilinearen Weitergabe, liegt ein Hauptfokus dabei auf der Auseinandersetzung mit der Heterogenität emischer Termini. Insbesondere da sie für das Verständnis der Ambivalenz magischer Handlungen unabdingbar bleiben. Außerdem habe ich auch die komplementären Genderrollen als Basis eines diffamierenden Frauenbilds hinterfragt, aus dem sich die Figur der Hexe letztlich partiell generiert. Welche Charakteristika diese in der südosteuropäischen Mythologie besitzt und wie eng sie mit dem Glauben an Vampirismus oder der Vorstellung von Krankheit und Tod verbunden ist, habe ich in Kapitel 4 untersucht. Hier stand v.a. die Beziehung der Hexenfigur zu anderen chthonischen Sagengestalten des Balkanraums im Mittelpunkt, die auf der Vorstellung von einem posthumen Weiterleben der Seele beruhen. Als Grenzgängerin zwischen den Welten stellt die Hexe primär eine Bedrohung dar mit der Krankheit und Chaos vom Jenseits ins Diesseits gelangen können.⁷ Dem entspricht auch ihre äußere Erscheinung, die zoomorphe Eigenschaften und eine Inversion des Weiblichen beinhaltet. In diesem Zusammenhang habe ich ebenso die Teufelsvorstellung in Südosteuropa berücksichtigt, die mit der Darstellung mythischer Wesen korreliert und zu einem Groß-

6 Jasarević 2012: S. 935.

7 Bratić 1993: S. 194.

teil undifferenziert bleibt. Insbesondere der Einfluss inquisitorischer Ideen wie dem Hexensabbat oder dem Hexenflug auf die regionalen Mythen war hierbei von Interesse.

Der letzte Abschnitt meiner Arbeit betrifft den gegenwärtigen Umgang mit Magie und die Bedeutung magischer Therapien im Umfeld des postsozialistischen Strukturwandels. Dabei war für das Verständnis der starken Popularisierung okkulten Inhalte in den öffentlichen Medien auch ein Rückblick in die 1990er Jahre und die erste Dekade nach Ende des Bürgerkriegs notwendig. Damals diente die Instrumentalisierung von Divination der nationalistischen Propaganda in Serbien. Im Zuge einer allgemeinen Revitalisierung der institutionellen Religion entwickelten sich allmählich auch erste neopagane Gruppierungen. Allerdings entstanden diese, anders als in Westeuropa, vor dem Hintergrund einer Repatriarchalisierung der Gesellschaft, in der die Magiewirkenden ihre Legitimation bewusst aus der Tradition der ruralen Magie beziehen.⁸ Welche Kernmerkmale diese Populärmagie aufweist und wie sie sich zur Religion als Mittel der Identitätskonstruktion in den post-Konflikt Ländern verhält, skizziert Kapitel 5.⁹

Die zentralen Forschungsfragen die meine Arbeit begleiten, betreffen daher primär die Analyse der Ambivalenz von Magie in Südosteuropa, die ich exemplarisch am regionalen Schwerpunkt Serbien untersucht habe. Hierzu gehört die Evaluierung der zentralen Charakteristika der Hexenfigur, die sich v.a. aus mythologischen und genderbasierten Aspekten zusammensetzen. Diesbezüglich waren die Attributionsmodi fiktiver Eigenschaften auf Realpersonen im Sinne einer Gleichsetzung von Hexe und Frau, sowie die kulturspezifische Motivation dafür von Bedeutung. Aber auch die Frage nach der Variabilität des Sujets vor dem Hintergrund eines sich verändernden Gesellschaftssystems war interessant. Denn während die Ausübung magischer Prakti-

8 Lindqvist 2006: S. 29. Lindqvist beschreibt den Prozess anhand der Magievorstellungen in Russland, wo moderne Magiewirkende ihre Legitimation ebenfalls aus den Praktiken der traditionellen Magie generieren.

9 Vivod 2009: S. 240. Der Terminus der Populärmagie ist angelehnt an Vivod – *popular healers*.

ken im Kommunismus untersagt blieb, prosperierte sie im Postsozialismus in den urbanen Zentren geradezu.¹⁰ Da sich bei der Erhebung eigener ethnographischer Daten der Fokus meiner Arbeit primär auf das Verständnis von Magie und deren Funktion im Balkanraum verlagert hätte, habe ich mich für die Diskursanalyse als wissenschaftliche Methode entschieden. Denn es war mein Anliegen die kulturhistorischen und sozialen Faktoren benennen zu können, die an der Konstruktion der Hexenvorstellung und der Wahrnehmung von Magie als ambivalenter Kraft beteiligt sind. Diese Prozesse konnte ich unter Berücksichtigung des Themas in seinen verschiedenen zeitlichen Epochen gut abbilden. Dabei bin ich von der Prämisse ausgegangen, dass die Hexe als Figur selbst ein Konstrukt darstellt, das verschiedenen Machtdiskursen unterliegt. Eine wichtige These meiner Forschungsarbeit war zudem die Annahme, dass das Hexenbild in seiner jeweiligen Erscheinungsform kontextgebunden bleibt, während die Ambivalenz von Magie in synkretistischen Glaubenswelten jedoch konstant ist.

¹⁰ Zur Magie als illegaler Praktik im Kommunismus, vgl. Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 905.

1 Ethnologische Perspektiven auf das Okkulte

Terms are only labels which help us sort out facts of the same kind from facts which are different or in some respects different. If the labels do not prove helpful we can discard them. The facts will be the same without their labels.¹¹

1.1 Am Anfang war die Magie

Die Frage was genau Magie sei und in welchem Verhältnis sie zur Religion und den modernen Wissenschaften steht, begleitet ethnologische Forschungen seit jeher wie ein unvermeidbarer Schatten, dessen Form sich nicht endgültig festhalten lässt. Ausgehend von Sir James Frazers evolutionistischer Trias, die Magie als ‚Pseudowissenschaft‘ auf der untersten Stufe eines linearen Entwicklungsmodells verankerte, generieren sich bis heute stets neue Versuche ihrer Definition.¹² „Für Frazer war die Magie eine falsche Wissenschaft gewesen, aus einer falschen Beobachtung der Natur hervorgegangen.“¹³ Frazer definierte Magie als Glaube an übernatürliche Mächte, der auf technischen Abläufen basiert, die er mit der Wissenschaft gemeinsam habe.¹⁴ Wo Religion sich dem Transzendenten demütig unterwirft, beinhaltet Magie maßgeblich die Absicht nach dessen Manipulation.¹⁵ Dabei erscheint das spezifisch Magische insbesondere in seiner Dichotomie zur Religion als institutionellem System häufig klarer und deutlicher erkennbar.

Bereits Bronislaw Malinowski schrieb, Magie sei in ihren Handlungen primär zielgerichtet, während Religion oft nur einen reinen Selbst-

11 Versnel 1991: S. 185. Evans-Pritchard zitiert nach Versnel.

12 Versnel 1991: S. 177–178.

13 Kippenberg 1978: S. 25.

14 Kippenberg 1978: S. 13–14.

15 Stratton 2007: S. 5. Stratton bezieht sich hier direkt auf Frazers Definition von Magie und Religion.

zweck erfülle.¹⁶ Auch er verstand Magie als instrumentell, beinahe mechanisch in ihrer Umsetzung und der Wissenschaft gerade dadurch verwandt. „Wie die anderen Künste und Fertigkeiten wird auch sie von einer Theorie gelenkt, von einem System von Prinzipien, die die Art vorschreiben, in welcher der Zauber ausgeführt werden muß, um wirksam zu sein.“¹⁷ Magisches Handeln dient dazu Misserfolge auszugleichen und neue Hoffnung zu schenken; dabei fokussiert es keine direkte Dominanz gegenüber der Natur, vielmehr artikuliert es den Wunsch nach deren „zweckrationaler Beherrschung“.¹⁸

Im Gegensatz zu Frazer begriff Malinowski Magie und Religion jedoch nicht als zwei einander chronologisch ablösende Systeme, sondern sah in der für beide charakteristischen „mythologischen Tradition“ und deren emotional aufgeladener Performanz eine grundlegende Gemeinsamkeit.¹⁹ Vor allem rituelle Tabus sowie feste Regeln seien es, die deren symbolische Handlungen von jenen der profanen Welt abgrenzen.²⁰ Magie jedoch, so resümierte Malinowski, bleibt in ihren Inhalten, sowie in ihrer Form zutiefst menschlich; ihre Macht ist keine

(...) universelle Macht, die überall herrscht und die sich überall ausbreitet, wo sie will oder soll. Magie ist die alleinige spezifische Macht, die Kraft, einzig in ihrer Art, die nur im Menschen wohnt, die nur durch seine magische Kunst freigelassen wird, sich mit seiner Stimme ausdrückt und durch die Ausübung des Ritus übermittelt wird.²¹

Dass ein kollektiver Glaube daran notwendig ist, um diese Macht in einer Gruppe psychologisch wirksam werden zu lassen, zeigte E.E. Evans-Pritchard. Seine Beobachtungen bei den Zande illustrieren eindrücklich wie Vorfälle innerhalb magischer Kosmologien interpretiert werden, ohne diesen jedoch eine eigene und vollwertige Kausalität abzuerkennen. „Hence we see that witchcraft has its own logic, its

16 Malinowski 1978 [1925]: S. 104.

17 Malinowski 1978 [1925]: S. 102.

18 Kippenberg 1978: S. 28.

19 Malinowski 1978 [1925]: S. 103–104.

20 Malinowski 1978 [1925]: S. 103–104.

21 Malinowski 1978 [1925]: S. 90.

own rules of thought, and that these do not exclude natural causation. Belief in witchcraft is quite consistent with human responsibility and a rational appreciation of nature.“²² Durch diese Differenzierung zwischen Handlungsintention und magischer Anwendungslogik, verwies er auf die Kohärenz magischer Handlungen.²³ Ein zentrales Beispiel hierfür liefert die allgemeine Erklärung der Zande von plötzlichem Unglück durch Hexerei. Während für das Eintreffen eines Ereignisses zugleich auch physikalische Ursachen genannt werden könnten, interpretiert ein Zande diese zunächst unter dem Aspekt der Hexerei: „What they explained by witchcraft were the particular conditions in a chain of causations which related an individual to natural happenings in such a way that he sustained injury.“²⁴ Magie beantwortet hier also primär die Frage nach der Koinzidenz der Vorfälle.²⁵ Sie erläutert nicht den technischen Ablauf eines Vorgangs, sondern konzentriert sich viel mehr auf dessen vermeintlich metaphysische Ursache.

Evans-Pritchard verstand Hexerei primär als soziales Phänomen, das eine unmittelbare Reaktion auf unerwartete Vorfälle erlaubt und die unterschwelligen Emotionen innerhalb einer Gruppe zu regulieren hilft.²⁶ Er räumt jedoch ein, dass sie aufgrund dessen nicht immer als Erklärung herangezogen werden kann:

Since Azande recognize plurality of causes, and it is the social situation that indicates the relevant one, we can understand why the doctrine of witchcraft is not used to explain every failure and misfortune. It sometimes happens that the social situation demands a common-sense, and not a mystical, judgement of cause.²⁷

Hans G. Kippenberg gibt allerdings zu bedenken, dass gerade in jener Differenzierung von Kosmologie und tatsächlichem Geschehen mit der Evans-Pritchard die Kultur der Zande feinfühlig analysierte, noch

22 Evans-Pritchard 1976: S. 30.

23 Kippenberg 1978: S. 34–35.

24 Evans-Pritchard 1976: S. 21.

25 Evans-Pritchard 1976: S. 23.

26 Evans-Pritchard 1976: S. 25.

27 Evans-Pritchard 1976: S. 25–26.

immer ein Stück Ethnozentrismus mitschwingt.²⁸ Dennoch gilt seine Arbeit als richtungsweisend, denn sie orientiert sich maßgeblich am emischen Verständnis der Zande von *witchcraft* und *sorcery*, wodurch er dem bis dato sehr homogenen Magiebegriff eine neue Dimension verlieh.²⁹ Nach dem Glauben der Zande verscheiden die vermeintlichen Opfer von Hexerei durch ein langsames und qualvolles Siechtum, während plötzliche Krankheit und Schwäche eher dem Einfluss von Zauberei zugeschrieben werden.³⁰ Das magische Weltbild der Zande innerhalb dessen Gegenzauber auch exekutiv angewandt werden und häufig eine sozial ausgleichende Funktion übernehmen, zeigt indes wie ambivalent der Magiebegriff selbst dabei bleibt.³¹

1.2 Nothing is (ir)rational: Die Logik der Rationalitätsdebatte

„Magie sei Kosmologie“, so formulierten es später Ian Charles Jarvie und Joseph Agassi, deren Stärke darin bestehe „(...) dass sie eine vollständige Weltauffassung ist, die alles und jedes unter Bezugnahme auf Magie, fehlgeschlagene Magie oder magische Verschwörungen erklärt.“³² Dennoch bezeichneten sie Magie als rational im schwachen Sinn, da sie zwar kausales und zielgerichtetes Handeln beinhaltet, dieses aber nicht auf einem als rational zu verstehenden Glauben beruht.³³ So argumentierten Jarvie und Agassi, ein Glaube sei erst dann rational, „sofern er irgendeinem Maßstab oder Kriterium der Rationalität genügt, das die betreffende Kultur sich zu eigen gemacht hat (...)“³⁴ Im Versuch einer Differenzierung von rationalem Glauben und rational ausgerichtetem Handeln, perpetuiert sich jedoch lediglich Frazers evolutionistischer Ansatz.

²⁸ Kippenberg 1978: S. 38.

²⁹ Evans-Pritchard 1976: S. 13–14.

³⁰ Evans-Pritchard 1976: S. 13–14.

³¹ Evans-Pritchard 1976: S. 25.

³² Jarvie, Ian Charles und Joseph Agassi 1978: S. 147.

³³ Hanson 1985 [1980]: S. 120.

³⁴ Hanson 1985 [1980]: S. 120. Jenes Konzept der Rationalität in Bezug auf Glaubensvorstellungen sei jedoch, so Hanson, faktisch nicht haltbar.

Allan F. Hanson kritisierte daher zurecht, die Rationalitätsdebatte versuche ihrer ethnozentristischen Position anderen Kulturen gegenüber „(...) dadurch zu entgehen, daß sie anerkennt, daß zumindest deren *Handlungen* rational sind, selbst wenn ihre Glaubensvorstellungen es nicht sind.“³⁵ Eine Lösung sah Hanson darin „(...) die Irrationalität in die Tradition des Glaubens zu verlegen anstatt in die Individuen, die dieser Tradition anhängen (...).“³⁶

John Beatties These Magie und Ritual seien nicht als rational im Sinne westlicher Wissenschaft zu begreifen, räumte schließlich beiden eine eigene Logik ein.³⁷ Er definierte rituelles Verhalten als eine in sich geschlossene, rein performative Handlung, deren Ziel ausschließlich im symbolischen Ausdruck menschlicher Sehnsüchte und Wunschvorstellungen liegt.³⁸ Die Ironie bestehe jedoch darin, so schrieb Hans H. Penner, dass auch Beattie wissenschaftliches Denken noch immer von Magischem trennt.³⁹

It is this model that has pushed the cultural sciences into concluding that ritual action and belief are expressive or dramatic, or that they are a code for some kind of 'hidden meaning' that we must decode or disclose as of social or psychological significance.⁴⁰

Durch die generelle Annahme, dass rationale Handlungen stets zielgerichtet und ergebnisorientiert sind, verdrängt das symbolistische Modell die Wahrnehmung von Ritus und Religion ebenfalls in den Bereich des Irrationalen, Dramatischen und Expressiven.⁴¹ Dabei existiert längst kein allgemein gültiges und praktikables Maß für die Rationalität menschlicher Handlungen, sofern selbst spontane Ent-

³⁵ Hanson 1985 [1980]: S. 120.

³⁶ Hanson 1985 [1980]: S. 121. Dies bedinge freilich nur, so konstatierte er zynisch, dass sich „(...) die Beleidigung von anderen Menschen auf andere Kulturen verschiebt.“ Ebd., S. 121.

³⁷ Hanson 1985 [1980]: S. 123.

³⁸ Penner 1989: S. 15.

³⁹ Penner 1989: S. 19.

⁴⁰ Penner, S. 19.

⁴¹ Penner 1989: S. 21–22.

scheidungen noch als irrational gewertet werden können.⁴² Magische Handlungen müssen daher vielmehr als Bestandteile innerhalb eines rational agierenden Systems verstanden werden:

Moreover, once we begin our analysis from this view we shall note that beliefs and actions are to be explained from within a massive network of rational beliefs and actions. Ritual beliefs and actions will have to be explained holistically as elements within a rational system.⁴³

Tatsächlich verliert sich die Rationalitätsdebatte letztlich in beinahe pathologischen Definitionen dessen was rational und somit logisch sei, ohne den eigentlichen Gegenstand ihres Diskurses, die Magie, hinreichend skizziert zu haben.

Stanley Jeyaraja Tambiah brachte dies in aller Kürze, aber dennoch sehr treffend auf den Punkt: „Rationalization’ is a kind of adaptive mechanism that by contrast shapes the perception of a situation itself rather than its evaluation.“⁴⁴ Er beschrieb anhand des Ackerkultes zur Reisernte im Nordosten Thailands letztlich genau wie fiktiv jene von Tylor und Frazer einst gezogene Grenze zwischen logisch-rationalem und magisch-irrationalem Verhalten tatsächlich bleibt.⁴⁵ Während die Reisbauern den Riten zu Ehren der Reisgöttin Mae Phosob beiwohnen, welche ihren Feldern anhaltende Fruchtbarkeit und einen reichen Ertrag sichern sollen; nutzen sie dazu gleichzeitig auch anerkannte landwirtschaftliche Techniken.⁴⁶ Die Riten stehen dabei exemplarisch für die kulturelle Bedeutung von Reis als Lebensgrundlage und kontextualisieren diesen innerhalb des Lebenszyklus:

Thus Western technology and Western technological knowledge, which amplifies and extends traditional technological knowledge, does not necessarily drive out or displace ritual and magical acts which combine the

⁴² Penner 1989: S. 23.

⁴³ Penner 1989: S. 24.

⁴⁴ Tambiah 1990: S. 120.

⁴⁵ Tambiah 1990: S. 136.

⁴⁶ Tambiah 1990: S. 136.

purposive aims of better mechanical performance, or larger yields of rice, with the aims of a moral and prosperous social and religious life.⁴⁷

Dadurch verwies er auf die Möglichkeit einer realen Vereinbarkeit beider Handlungsebenen miteinander. Die ideologische Stellung, welche die Rationalität als wissenschaftliches Leitmotiv noch heute einnimmt, begünstigte jedoch den pejorativen Gebrauch des Magiebegriffs innerhalb der Forschung. So galt Magie lange als atavistischer Gegenpol moderner Vorstellungen und Konzepte, deren Definitionen sich zunehmend in Opposition zu ihr entwickelten.⁴⁸ Der Magiebegriff prägte demnach auch unsere Vorstellung von Wissenschaftlichkeit und Modernität nachhaltig.⁴⁹

1.3 Zur Dichotomie dominanter und marginaler Kosmologien

Marcel Mauss setzte schließlich das Verbot als „Grenze, durch welche die gesamte Magie sich zusammenschließt.“⁵⁰ Er ergänzte deren rituelle Autonomie um die Aura des Okkulten und Geheimnisvollen, welche sich vor allem im intimen Charakter des magischen Ritus zeigt.⁵¹ Als zumeist individuelle Handlung vollzieht er sich häufig im verborgenen oder privaten Bereich, wo er unsichtbar für alle nicht initiierten Außenstehenden bleibt und schnell als illegitim gilt.⁵² Nicht die äußere Form der magischen Riten sei ausschlaggebend für eine fundierte Definition der Magie, sondern „(...) die Bedingungen, unter denen sie vollzogen wird und die ihren Platz in der Gesamtheit der sozialen Gewohnheiten markieren.“⁵³ Magie wird somit zum marginalisierten System, das anhand seiner informellen Träger, von der Religion als institutionalisiert

⁴⁷ Tambiah 1990: S. 136–137.

⁴⁸ Stratton 2007: S. 3–4.

⁴⁹ Stratton 2007: S. 3–4. Stratton bezieht sich in diesem Zusammenhang auf eine These Randall Styers.

⁵⁰ Mauss 1974: S. 55–56.

⁵¹ Mauss 1974: S. 57.

⁵² Mauss 1974: S. 57–58.

⁵³ Mauss 1974: S. 58.

siertem Glaubenskonzepkt differenziert werden kann.⁵⁴ Daher steht die Religion staatlichen und hegemonialen Interessen sehr viel näher, als die „privatistische Magie“⁵⁵, deren Mangel an Transparenz und Öffentlichkeit zudem Misstrauen provoziert.⁵⁶ Der Dualismus, in welchem sich Religion und Magie hierbei bewegen, erlaubt die Diffamierung magischer Praktiken zugunsten monopolistischer Tendenzen.

Kimberly B. Stratton verdeutlichte jenen Prozess sehr anschaulich in Bezug auf die Entwicklung des Magiebegriffs während der Antike: „(...) in a climate where each religion claimed to be exercising divine power any competing charismatic or miraculous activity needed to be dismissed as fraud or demonic agency.“⁵⁷ Ein äußerst dankbares Motiv für eine solche Diffamierung auf sozialer Ebene ist die weit verbreitete Vorstellung von Magie und Hexerei als inhärenter Kraft.⁵⁸ Sofern magisches Wissen nicht bewusst autark angeeignet oder zeremoniell initiiert wird, glaubt man meist an dessen Erblichkeit. Magische Fähigkeiten treten dann als immanente Eigenschaft bestimmter Individuen auf, wobei deren Eingebundensein in mythologische Diskurse häufig auch eine Marginalisierung auf der Ebene interpersoneller bzw. nachbarschaftlicher Konflikte bedingt.⁵⁹ Die Betroffenen werden dadurch faktisch ‚dämonisiert‘ und ausgegrenzt. Wie derartige Vorstellungen über omnipotente Kräfte im Menschen wirken, veranschaulichte schon Malinowski als er schrieb, Magie sei „(...) nicht nur ein wesentlicher menschlicher Besitz, sondern sie ist buchstäblich und tatsächlich im Menschen eingeschlossen und kann nur nach sehr strengen Regeln der magischen Nachfolge, Initiation und Instruktion von Mensch zu Mensch weitergegeben werden.“⁶⁰ Und auch Evans-Pritchard ver-

54 Dillinger 2007: S. 16–17.

55 Dillinger 2007: S. 16–17.

56 Dillinger 2007 S. 16–17.

57 Stratton 2007: S. 7.

58 Der Begriff ist abgeleitet von Evans-Pritchards Theorie der Hexerei als ‚organischem und erblichem Phänomen‘, vgl. Evans-Pritchard 1976: S. 1.

59 Pócs 1999: S. 10–11. Gemeint ist eine Gleichsetzung von realer Person und mythologischer Figur. Etwa wenn auf eine Dorfheilerin die übernatürlichen Eigenschaften einer Hexe projiziert werden, bspw. der böse Blick oder die Fähigkeit zur Morphogenese in ein bestimmtes Tier.

60 Malinowski 1978 [1925]: S. 90.

merkte kurze Zeit später über die Hexereivorstellungen der Zande, „(...) that some people are witches and can injure them in virtue of an inherent quality. (...) Witchcraft is not only a psychical trait but it is also inherited. It is transmitted by unilinear descent from parent to child.“⁶¹

1.4 Lost in Translation⁶² – bleiben emische Termini (un)verständlich?

In der Folge favorisierten viele Forscher die Verwendung emischer Termini, die man für präziser bei der Beschreibung komplexer indigener Vorstellungswelten hielt.⁶³ Mit der Übertragung kulturspezifischer Begriffe in westliche Verständniskategorien ergaben sich jedoch neue Schwierigkeiten, wollte man nicht auf die bereits bekannten und obsoleten Stereotype zurückgreifen. Als richtungsweisend erwies sich vielfach Tambiahs Strategie der sukzessiven Aneignung fremder Kosmologien durch die aktive Partizipation an rituellen Handlungen:

She or he must first as far as possible ‘subjectively’ enter into the minds of the actors and understand their intentions and reactions in terms of the actors’ meaning categories, and then subsequently or simultaneously distance herself or himself from those phenomena and translate them into or map them onto usually *Western* language terms and categories of understanding.⁶⁴

Ein solcher Übersetzungsprozess sei lediglich dann problematisch, wenn die Moralsysteme zweier Gesellschaften zu sehr differieren, um sie einander inhaltlich plausibel annähern zu können.⁶⁵ „(...) we could not say that conceptions differ and how they differ if we couldn’t trans-

⁶¹ Evans-Pritchard 1976: S. 1–2.

⁶² Der Titel ist dem gleichnamigen, 2003 erschienen, Spielfilm der Regisseurin Sofia Coppola entlehnt.

⁶³ Stratton 2007: S. 8–9.

⁶⁴ Tambiah 1990: S. 111.

⁶⁵ Tambiah 1990: S. 125.

late. (...) So, translation implies some measure of comparability, and comparability in turn implies some measure of commensurability.“⁶⁶

Auch Stratton betont wie zentral die Erschließung emischer Termini für die Kommensurabilität magischer Phänomene ist, um nachvollziehen zu können, welche Praktiken und Personen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft überhaupt als magisch gelten.⁶⁷ In Anlehnung an Mauss versteht sie Magie als soziales Phänomen, das v.a. durch sozio-historische Faktoren bestimmt wird.⁶⁸ Eine Definition von Magie bleibt daher kontextgebunden und variiert stets in Abhängigkeit von diesem. So können Glaubensvorstellungen, welche unter einem bestimmten Regime noch verfemt waren, unter einem anderen toleriert werden oder gar integriert sein. Die Praktiken selbst bleiben dabei neutral, erst die kollektive Vorstellung erschafft ein bestimmtes Magiekonzept:

Certain practices become magic only by the shared definition or understanding of people in that society. It is important to emphasize that no definition of magic is universal. The construction of magic varies from culture to culture (...). Once an idea of magic does exist, it wields social power – it becomes ‘real’ for people who believe in it. (...) In other words, magic becomes real when the concept of it exists and people in that society live and act in such a way as to realize that concept through their actions. This includes not only rituals performed by people who understand their activities to be a form of magic but also accusations and persecutions that concretize magic in the form of social control or repression.⁶⁹

Dies verdeutlicht die binäre Zuschreibung, welcher die Magie als Konstrukt unterliegt. Zum einen wird sie auf der Ebene interpersoneller Beziehungen und innerhalb kleinerer gesellschaftlicher Gruppen determiniert, zum anderen entstammt ihre Definition machtpolitischem Kalkül. Dabei werden zugleich auch die beiden wichtigsten

⁶⁶ Tabiah 1990: S. 125.

⁶⁷ Stratton 2007: S. 12.

⁶⁸ Stratton 2007: S. 11–12.

⁶⁹ Stratton 2007: S. 11–12.

Akteure ihrer Instrumentalisierung benannt: kleinere soziale Gruppen und Interessensgemeinschaften auf staatlicher oder klerikaler Ebene. Die jeweilige Wahrnehmung der Magie reflektiert jedoch immer auch lokale Faktoren und Ideologien, in denen meist Feindbilder und Otheringprozesse zum Ausdruck kommen.⁷⁰

Termini die Magie implizieren, so argumentiert auch Versnel, werden somit bewusst missbraucht, um illegitimes bzw. unerwünschtes religiöses Verhalten sozialer Randgruppen zu stigmatisieren.⁷¹ Intention, Aktion, Haltung und soziale bzw. moralische Evaluierung setzt er dabei als konstante Merkmale fest, anhand derer Magie differenziert werden kann.⁷² So verfolgt sie in ihrer Intention v.a. konkrete individuelle Ziele, wobei sie eine manipulative Haltung einnimmt, bei welcher der Mensch zugleich Initiator und Ausführender einer Handlung ist. Ihr Handeln richtet sie stets mechanisch nach festen Formeln aus, die häufig geheim sind und daher nur von Initiierten ausgeführt werden dürfen; dabei erwartet sie immer ein direktes und unmittelbares Resultat. Da sie jedoch meist egoistische Absichten vertritt, welche den Interessen der Gemeinschaft entgegenstehen, wird sie oft mit einer anti-sozialen bzw. asozialen Aktivität verglichen.⁷³ Dennoch kritisiert Versnel den klassischen Magiebegriff als reines Konstrukt moderner westlicher Diskurse, das in seinen Formulierungen voreingenommen bleibt und daher nur schwer auf fremdkulturelle Phänomene anwendbar bleibt.⁷⁴ Er räumt jedoch ein, dass in einer Auseinandersetzung mit paganen Kulturen eine Vermeidung des Magiebegriffs beinahe unumgänglich scheint:

(...) all the theoreticians start from their own concept of magic, whether in order to defend or refute its correctness, relevance, applicability, general validity, ethnocentricity, (dis)similarity with religion etc. etc. without,

⁷⁰ Stratton 2007: S. 177.

⁷¹ Versnel 1991: S. 177.

⁷² Versnel 1991: S. 178–179.

⁷³ Versnel 1991: S. 178–179. Versnel bezieht sich hier insbesondere auf Durkheims Dichotomie indem er konstatiert „(...) magic is immoral, anti-social, deviant, whereas religion has positive social functions, is cohesive and solidarizing.“ Ebd., S. 179.

⁷⁴ Versnel 1991: S. 180.

however, always making explicit their own definition. (...) One problem is that you cannot talk about magic without using the term magic. Using a term entails having a concept, even if to reject its applicability. Another problem is that magic is not always magic.⁷⁵

Eine vollständige und universelle Magiedefinition ist kaum möglich und bleibt unter Berücksichtigung einzelner lokaler und kultureller Faktoren schlichtweg unpraktikabel. Wie der akademische Diskurs hierzu bereits zeigt, reicht die Bandbreite ihrer Zuschreibungen von instrumentell und expressiv, über irrational oder kausal, symbolisch und performativ, bis hin zu marginal bzw. kontextbedingt.

Michael F. Brown betrachtet Magie infolgedessen als kulturspezifisches Konglomerat, welches in sich verschiedenste kontextvariable Bausteine vereint, deren Analyse zu einem tieferen Verständnis der Bedeutung von Magie führen kann.⁷⁶ Sein Ansatz spiegelt die zahlreichen Facetten, die Magie in ihrer sozialen und oft auch völlig existenziellen Funktion charakterisieren. Neben der Sprache als psychischem Transmitter, berücksichtigt er bspw. auch psychologische und medizinische Aspekte, wie die Ethnobotanik oder den Einsatz bestimmter Gegenstände, Klänge und Gerüche.⁷⁷

1.5 Zwischen Magie und Religion: Der Synkretismus als Synthese?

Die Dichotomie zwischen Religion und Magie kann bezüglich einer Definition von Magie analytisch gebraucht werden, da sich beide unabhängig von einander an transzendente Mächte wenden.⁷⁸ Ebenso gut kann man jedoch auf deren Ähnlichkeiten verweisen und dadurch zu einem relativistisch motivierten Ansatz gelangen. Talal Asad tut dies, indem er bezüglich der Religion dieselbe Variabilität konstatiert, wie Stratton sie für die Klassifikation magischer Phänomene formulierte.

⁷⁵ Versnel 1991: S. 181.

⁷⁶ Brown 1997: S. 126.

⁷⁷ Brown 1997: S. 126.

⁷⁸ Versnel 1991: S. 187.

Er versteht Religion als Produkt historischer Diskurse, dessen dogmatischer Kern zwar streng bewahrt und tradiert werde, die äußere Form und Glaubenspraxis unterliegen jedoch in erster Linie sozio-historischen Faktoren.⁷⁹

Particular discourses and practices were to be systematically excluded, forbidden, denounced – made as much as possible unthinkable; others were to be included, allowed, praised, and drawn into the narrative of sacred truth. The configurations of power in this sense have, of course, varied profoundly in Christendom from one epoch to another (...). In the Middle Ages, such discourses ranged over an enormous domain, defining and creating religion: rejecting ‘pagan’ practices or accepting them (...).⁸⁰

Asad hält eine universelle Definition der Religion daher für unrealistisch, da sie deren Bedeutungswandel nicht berücksichtigt und ein häufig zu statisches Bild von ihr zeichnet.⁸¹ Auch den Versuch Religion als rein symbolisch agierendes System zu verstehen, basierend auf der Idee einer generellen Ordnung, bewertet er kritisch. Denn er erkennt nur selten deren Vulnerabilität gegenüber einem historischen oder kulturellen Wandel an.⁸² Diese Sichtweise entstammt selbst einer bestimmten Tradition christlichen Denkens, innerhalb derer Religion, ausgehend von einem einst kohärenten Moralefflecht, immer weiter abstrahiert und schließlich individualisiert wurde.⁸³ Während man mit religiösem Denken bis zur Renaissance noch Naturphänomene zu erklären versuchte, übernahm es später eine zunehmend psychologische Funktion, durch die das individuelle Leid erträglicher gemacht werden sollte.⁸⁴ Denn, so Asad, „(...) the human condition is full of ignorance, pain, and injustice, and religious symbols are a means of coming positively to terms with condition.“⁸⁵ Er betrachtet Religion als Konstrukt, dessen Definition spezifisch ist und für jede kulturhis-

79 Asad 1993: S. 29.

80 Asad 1993: S. 35–37.

81 Asad 1993: S. 29.

82 Asad 1993: S. 42–43.

83 Asad 1993: S. 42–43.

84 Asad 1993: S. 45–46.

85 Asad 1993: S. 46.

torische Epoche bzw. jeden kulturellen Kontext, neu formuliert werden muss:

(...) not just that religious symbols are intimately linked to social life (and so change with it), or that they usually support dominant political power (and occasionally oppose it). It is that different kinds of practice and discourse are intrinsic to the field in which religious representations (like any representation) acquire their identity and their truthfulness.⁸⁶

Ihre Bedeutung generiert die Religion weniger aus ihrer sozialen Funktion, vielmehr wird diese durch den Einfluss machtpolitischer Faktoren bedingt.⁸⁷ Ein tieferes Verständnis der Religion beginnt daher stets damit, deren kompaktes Konzept in seine verschiedenen historisch gewachsenen bzw. heterogenen Elemente aufzuteilen.⁸⁸ Doch dieser Prozess der Dekonstruktion führt zwangsläufig wiederum zur Begegnung mit paganen Glaubensvorstellungen an der Peripherie religiöser Praxis. Und so finden sich anstelle einer definitorischen Grenze manchmal synthetische Prozesse bzw. synkretistische Tendenzen.

„Magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts.“⁸⁹ So schrieb Versnel und relativierte dadurch allzu ambitionierte Versuche einer endgültigen Differenzierung.⁹⁰ Tatsächlich scheint eine befriedigende terminologische Definition beider insbesondere dort sehr schwierig, wo Religion über eine längere historische Zeitspanne hinweg nicht im Fokus hegemonialer Spannungen stand. Denn dort wo der klerikale Glaube nicht im Zuge weltlicher Diskurse zum Politikum und somit zwangsläufig dogmatisch präzisiert wurde, blieb er häufig offen gegenüber paganen Traditionen. Das religiöse Leben, welches sich hieraus entwickelte, toleriert in der Regel den Gebrauch von Magie im Glaubensalltag. Im umgekehrten Fall werden

⁸⁶ Asad, S. 53–54.

⁸⁷ Asad 1993: S. 54.

⁸⁸ Asad 1993: S. 54.

⁸⁹ Versnel 1991: S. 177.

⁹⁰ Versnel 1991: S. 180. Versnells Aussage orientiert sich eng an R.R. Marett, der jede Unterscheidung von Religion und Magie für pure Illusion hielt und aufgrund dessen von der Existenz eines magicoreligiösen Raums ausging. Vgl. hierzu auch Dillinger 2007: S. 15.

ebenso kanonische Heiligenfiguren oder christliche Symbole in magische Formeln und Riten integriert.⁹¹ Johannes Dillinger spricht daher auch explizit von „kirchlicher Magie“, die eine Form der Adaption religiöser Lehren durch die Laienbevölkerung darstellt.⁹² Die Grenzen erscheinen dabei fließend und sind häufig selbst für die Praktizierenden kaum eindeutig benennbar, getreu dem Motto „(...) ‘your magic is my miracle, and vice-versa’.“⁹³

Neben dem Begriff des Synkretismus, existieren in Bezug auf die Dynamiken ritueller Synthesen noch eine Reihe anderer Termini, wie etwa Hybridisierung, Inkulturierung oder Kreolisierung.⁹⁴ Sie alle befassen sich mit der Frage nach der Authentizität kultureller Phänomene, respektive mit der Suche nach deren historisch gewachsenen oder fremdkulturellen Einflüssen.⁹⁵ Da die großen Weltreligionen jedoch ausnahmslos diverse Komposita anderer Kosmologien aufweisen, bewegen sich Studien zu synkretistischen Glaubenselementen per se im Spannungsfeld einschlägiger Machtdiskurse. Denn zum einen bedienen sie anti-synkretistische Argumentationen, indem sie das Bild einer ethnisch unterwanderten und ideologisch verfälschten Tradition bemühen. Die Gleichsetzung von kultureller Authentizität und traditioneller Integrität bildet häufig das Kernargument zahlreicher nationalistisch ausgerichteter Bewegungen, die darüber auf ethnischer oder regionaler Ebene Identität zu generieren versuchen.⁹⁶ Zum anderen tauchen sie, wiederum im Umfeld nationalistischer Interessen, auch als Indiz für das Vorhandensein kultureller Originalität bzw. Einzigartigkeit auf.⁹⁷ Synkretistische Vorstellungen können daher im Bereich nationaler oder lokaler Identitätskonstruktionen auch polarisierend gebraucht werden:

91 Dillinger 2007: S. 35.

92 Dillinger 2007: S. 35.

93 Versnel 1991: S. 189.

94 Stewart 1994: S. 127.

95 Stewart 1994: S. 128.

96 Shaw und Stuart 1994: S. 8.

97 Shaw und Stuart 1994: S. 7.

(...) debates on multiculturalism play a similar role in secular nation-states to that of debates over syncretism in societies in which identities are defined through religion: each 'refers to a politics of difference and identity'. (...) That syncretism and anti-syncretism can both be paths to the construction of 'authenticity' and identity is underscored by instances in which both are used in the same cultural nationalist debate.⁹⁸

1.6 „Your tradition is invented“⁹⁹ – Synkretismus oder das Problem kultureller Authentizität in Serbien

(...) es ist verwunderlich, wie man eine so völlig klare und einfache Tatsache nicht gesehen hat, und zwar, dass der serbische Volksglaube synkretistisch ist.¹⁰⁰

Für die Glaubenswelt Südosteuropas spielt der Synkretismus noch immer eine zentrale Rolle. Denn dem dortigen Klerus blieb durch die Jahrhunderte lange Vorherrschaft des Osmanischen Reichs nur wenig Spielraum zur Durchsetzung eigener, konkreter Glaubensgrenzen.¹⁰¹ Insbesondere im ländlichen Raum wo die Priester häufig aktiv am sozialen Leben der Dorfgemeinschaften partizipieren, stehen magisches Denken und christlicher Glaube in keinem Widerspruch zueinander.¹⁰² Dušan Bandić konstatierte in diesem Zusammenhang, dass den Priestern innerhalb der Dorfgemeinschaften häufig selbst übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden.¹⁰³ Eine einigermaßen klare Unterscheidung von Magie und Religion gelingt hierbei lediglich, sofern

⁹⁸ Shaw and Stuart 1994: S.8. Shaw und Stuart beziehen sich hier im Wesentlichen auf eine These Van der Veers.

⁹⁹ Shaw and Stuart 1994: S. 23.

¹⁰⁰ Milenko Filipović in seinem Buch über Glaubensvorstellungen in Ostjugoslawien, zitiert nach Jovanović 1995: S. 17.

¹⁰¹ Bandić 1997: S. 60.

¹⁰² Bandić 1997: S. 58–59.

¹⁰³ Bandić 1997: S. 58–59.

man die Definition der Kirche als Maßstab dafür akzeptiert.¹⁰⁴ Dillinger verwendet den weitläufigen Begriff des ‚Volksglaubens‘ anstelle von Synkretismus und bezeichnet damit eine Art Alltagsreligion.¹⁰⁵ Diese umfasst den „(...) religiösen Glauben im modernen Sinn ebenso wie Schicksalsglauben, Geisterglauben, Glauben an die Wirksamkeit von Magie.“¹⁰⁶ Dennoch erscheint der Begriff des ‚Volksglaubens‘ problematisch, beschreibt er doch ein allgemeines religiöses Verhalten, das sich parallel zur institutionellen Religion und der Magie etabliert haben soll. Zudem wird etymologisch eine Kluft zwischen dem alltäglichen Glauben der Bevölkerung und jenem des Klerus simuliert, welche es so häufig nicht gibt.

Akademische Diskurse über die Möglichkeit einer parallelen Existenz beider Kosmologien unter dem Deckmantel einer offiziellen Religion, bestehen in Serbien seit den 1980er Jahren. Dort hat sich um den von Bandić geprägten Begriff der *narodna religija* (Volksreligion) eine Diskussion entfacht, welche die Problematik der Differenzierung von Magie und Religion im Bereich synkretistischer Glaubensrealitäten verdeutlicht.¹⁰⁷ Die *narodna religija* beschreibt primär dieselben Bereiche wie der Begriff des Volksglaubens. Allerdings beinhaltet Bandićs Version deutlich stärkere ethnozentristische Züge, denn er begrenzt ihr Erscheinen zwar nicht regional, dafür jedoch auf den Bereich serbisch-orthodoxer Ethnien.¹⁰⁸ Bandićs Thesen basieren hauptsächlich auf den Ergebnissen seiner Feldforschungen während der frühen 1990er Jahre, insbesondere in der Gegend um Valjevo und Kruševac.¹⁰⁹ Damit fallen sie zeitlich in eine Phase politischer und gesellschaftlicher Unruhen, die mit dem Zerfall der kommunistischen Staatengemein-

104 Dillinger 2007: S. 36.

105 Dillinger 2007: S. 19. Dillinger bezieht sich in seiner Forschung auf die religiöse Situation Deutschlands in der Frühen Neuzeit, während derer noch keine stringente Unterscheidung zwischen christlichem Glauben und paganen Elementen vorherrschte. So wurden damals bspw. Priester und Mönche häufig als Experten für Bann- oder Heilzauber herangezogen und selbst in magische Handlungen verstrickt. Vgl. ebd., S. 35.

106 Dillinger 2007: S. 18–19.

107 Bandić 1997: S. 59.

108 Bandić 1997: S. 60.

109 Sinani 2010: S. 19.

schaft und dem Bürgerkrieg begannen. Die damalige Periode bleibt u.a. von der schrittweisen Revitalisierung des religiösen Lebens geprägt, das von der atheistischen Ideologie Jahrzehnte lang bewusst marginalisiert und verdrängt wurde. Dabei ging Bandićs Arbeit primär der Frage nach, wie Religion in den Krisen Jahren gelebt und re-interpretiert wurde.¹¹⁰

Eine seiner Kernthesen bildete die Erkenntnis, dass die Bevölkerung den kirchlich gelehrtten Glauben zwar auf ihre eigene und vereinfachte Weise partizipiere, dabei die orthodoxe Konfession jedoch zunehmend als ethnisches Identifikationsmerkmal wahrgenommen werde.¹¹¹ Bandić spricht hier auch von der *narodno pravoslavlje* (Volksorthodoxie), die allerdings nur eine Weiterführung seines Konzepts der *narodna religija* darstellt.¹¹² Die offenkundige Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen religiösen Verhalten seiner Interviewpartner, deren Alltag mitunter auch magische Hilfsmittel kannte und der von kirchlicher Seite propagierten Haltung, verstand Bandić als ein klares Indiz für den Volksglauben. In der Verbindung aus christlicher Ideologie und traditionellem Brauchtum sah er das Hauptcharakteristikum der *narodna religija*, die sich durch ihre Unmittelbarkeit, ethnische Zugehörigkeit und einen religionsähnlichen Status definiert.¹¹³ Ihren Ursprung vermutete er in einer infiniten Christianisierung Serbiens während des Mittelalters, wo sie sich allmählich vor dem Hintergrund indigener und christlicher Traditionen entwickelt haben soll.¹¹⁴ Der christliche Glaube, so argumentiert er, sei zunächst nicht einfach übernommen worden, sondern von der ehemals mehrheitlich paganen Bevölkerung erst schrittweise adaptiert und dabei neu interpretiert worden.¹¹⁵ Das Phänomen des Volksglaubens unterliege gleichermaßen historischen und kulturellen Parametern, daher ist für dessen Verständnis nicht die

¹¹⁰ Sinani 2010: S. 19–20.

¹¹¹ Bandić 2010: S. 21–22.

¹¹² Sinani 2010: S. 19.

¹¹³ Bandić 1997: S. 58–59 und S. 62–63.

¹¹⁴ Bandić 1997: S. 58–59.

¹¹⁵ Bandić 1997: S. 58–59.

Stringenz einzelner Vorstellungen ausschlaggebend, sondern vielmehr deren Diskontinuität.¹¹⁶

Bandićs Forschung steht exemplarisch für eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten, deren zentrales Anliegen die Analyse synkretistischer Glaubenselemente bildet. Der Diskurs ist interdisziplinär und greift immer wieder auch die möglichen historischen Ursachen hierfür auf. Dabei scheinen Modelle wie jenes von Bojan Jovanović, der den Synkretismus als ein Ergebnis von sich chronologisch überlagernden Kosmologien betrachtet, besonders populär:

In Anbetracht dessen, dass es zunächst durch die Christianisierung und Unterdrückung paganer Gottheiten, und daraufhin durch die Krise des christlichen Glaubens unter türkischer Knechtschaft, in unterschiedlicher Form zur Unterbrechung jener Tradition kam; kann man verstehen weshalb im Schatten der Hauptelemente des Volksglaubens Spuren [dieser] religiösen Vorstellungen übrig geblieben sind.¹¹⁷

Obwohl die thematische Tendenz zu religionsethnologischen Fragen bereits zu Zeiten des sozialistischen Regimes bestand, bleibt anzumerken, dass sie besonders in den Nachkriegsjahren stetig an Popularität gewonnen hat. Die Suche nach einer Neuformulierung der eigenen nationalen Identität spielt dabei in Bezug auf alle jugoslawischen Nachfolgestaaten eine große Rolle. So beinhalten manche Arbeiten nicht selten stark nationalistische Züge, was v.a. Forschungen zur Mythologie betrifft.

Die bewusste und oft politisch motivierte Rekonstruktion von Tradition im Bereich wissenschaftlicher Forschungen, lässt sich in ganz ähnlicher Weise auch für andere Länderkontexte beobachten. In Griechenland etwa hat die Beschäftigung mit dem synkretistischen Erbe zum Disput über einen *kosmologischen Dualismus* geführt, der einerseits die byzantinisch-orthodoxe Kultur repräsentiert, zugleich jedoch

¹¹⁶ Bandić 2010: S. 41.

¹¹⁷ Jovanović 2000: S. 24. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

auch pagane, hellenistische Relikte beinhalten soll.¹¹⁸ Einige indigene Praktiken und Glaubensvorstellungen, sowie der eindeutig pagane Ursprung einzelner christlicher Heiliger, sollten so den antiken Charakter des modernen griechischen Staates legitimieren:

Practice such as funeral lamentation, beliefs in demonic figures such as *neraides* and *gorgones*, which preserved the names of ancient forerunners even if their form and function were now different, reverence for various saints which could be shown to have absorbed and continued the cults of ancient gods – these were all now explored and held up as evidence that the moderns were heirs of ancient culture.¹¹⁹

So argumentierten Forschungsarbeiten aus den frühen 1980er Jahren etwa, dass die Figur des Erzengels Michael und die antike mythologische Figur des Todes Charon in der griechisch-orthodoxen Glaubenspraxis bis heute changieren.¹²⁰ Dabei wird insbesondere die tolerante Haltung der Orthodoxen Kirche gegenüber lokalen und von der christlichen Norm abweichenden Praktiken in den Diskursen thematisiert.¹²¹ Nicht selten fungiert deren Toleranz sogar selbst als besonderes Alleinstellungsmerkmal, das sie von anderen Kirchentraditionen unterscheidet. Dadurch wird die Aura einer nationalen Einzigartigkeit beschworen, die historisch unreflektiert bleibt. Ihre mediale Kraft bezieht diese Narrative von der wahren Tradition jedoch genau aus dieser Undurchsichtigkeit:

(...) even when religious syntheses become part of the taken-for-granted habitus, their composite origins erased from conscious memory, they nevertheless contain the sedimentation of historical experience. As such they may be available for retrieval and rehabilitation (...). Because of this historical sedimentation, past religious syntheses are always potentially available for future reconstitution.¹²²

118 Stewart 1994: S. 141.

119 Stewart 1994: S. 137.

120 Stewart 1994: S. 139–140.

121 Stewart 1994: S. 138.

122 Shaw und Stuart 1994: S. 18.

Doch hinter der ‚Indigenisierung‘ gegenwärtiger kultureller Phänomene verbirgt sich meist nur der Versuch einer Popularisierung nationalistischer Vorstellungen.¹²³ Und durch eine derartige Archaisierung soll meist, neben der Kontinuität ausgesuchter Traditionen, auch deren Authentizität belegt werden.¹²⁴ Rosalind Shaw und Charles Stuart folgern in ihrer Arbeit über den Synkretismus als Form der religiösen Synthese daher zurecht:

Importantly, the fluidity and political contingency of such boundaries as ‘religion’ and ‘culture’ become part of the very subject-matter of syncretism rather than impediments to its study.¹²⁵

Und auch Lidija Radulović kritisiert, dass die These von der Koexistenz paganer und christlicher Elemente innerhalb der Forschungslandschaft zu mitunter äußerst fragwürdigen Prozessen geführt hat.¹²⁶ Zum einen sei man dazu übergegangen eigentlich christlichen Traditionen irgendeinen vorchristlichen Ursprung anzudichten.¹²⁷ Zum anderen habe man für eindeutig nicht christliche Elemente zu ambitioniert nach deren möglichst alten, indigenen Wurzeln gegraben.¹²⁸ Danijel Sinani bemängelt zudem, dass die vorübergehende Tendenz zur Rekonstruktion vorchristlicher Glaubensvorstellungen lediglich zu unsinnigen wissenschaftlichen Schlussfolgerungen und einer wenig fruchtbaren Archaisierung von vorhandenem Brauchtum geführt habe.¹²⁹ Vor allem aber zeigt dies, wie verwirrend der Diskurs um den Synkretismus im eigenen Glauben zuweilen werden kann.

Zwar profitiert die orthodoxe Kirche von der Toleranz gegenüber der individuellen Praxis ihrer Anhänger und erweitert dadurch beständig ihren Einflussbereich. Dennoch vermitteln Arbeiten wie jene Bandićs das Bild einer eigentlich schwachen Staatskirche, deren Legitimation

123 Shaw und Stuart 1994: S. 11–12.

124 Stewart 1994: S. 142.

125 Shaw und Stuart 1994: S. 11.

126 Radulović 2007a: S. 106–107.

127 Radulović 2007a: S. 107.

128 Radulović 2007a: S. 106–107.

129 Sinani 2010: S. 10–12.

einzig auf ihrem institutionellen Charakter fußt und weniger auf der reellen Frömmigkeit ihrer Mitglieder. Konträr dazu steht heute die vermehrte Präsenz der serbisch-orthodoxen Kirche in den öffentlichen Medien, wie Rundfunk und Presse, die in zunehmendem Maße von politischen Akteuren motiviert und staatlich gebilligt wird.¹³⁰ Doch gerade während der gegenwärtigen ökonomischen Krise liefern der gesellschaftliche Werteverlust, sowie der rapide Wandel vieler zuvor angesehener staatlicher Einrichtungen einen garantierten Nährboden für die dauerhafte Rückkehr als stabil geltender christlicher Werte.¹³¹ Es bleibt daher abzuwarten welcher Stellenwert den synkretistischen Glaubenselementen künftig zugeschrieben wird. Vielleicht aber werden auch verstärkt solche Forschungen gefördert, die den wachsenden hegemonialen Einfluss der Kirche auf die religiöse Selbstwahrnehmung thematisieren:

Jene Veränderung lässt demnach keine Möglichkeit offen, zugleich paganen und christlichen Glaubenswelten anzugehören; sondern [schafft] vielmehr ein differenziertes Bewusstsein für das Paganer als deformiertem Fundament des Christlichen.¹³²

Eine Antwort auf die Frage warum gerade die Tradition als Bestandteil nationaler Identitäten rekonstruiert wird, findet sich nicht allein in der kritischen, wissenschaftlichen Auseinandersetzung damit.¹³³ Bis zu einem gewissen Grad mögen historische Fakten zwar manipuliert sein, aber im Leben jener Menschen die sie fortwährend perpetuieren, stellen sie bereits ein Fragment ihrer Realität dar. Vielmehr gibt die eingehendere Untersuchung der breiten Akzeptanz verfälschter Wahrheiten und ihrer unreflektierten Weitergabe, genaueren Aufschluss über den tatsächlichen Grund für die Aufrechterhaltung solcher Narrative.

¹³⁰ Radulović 2007a: S. 118.

¹³¹ Radulović 2007a: S. 120.

¹³² Jovanović 2000: S. 26. Jovanović bezieht sich hier in erster Linie auf den historischen Aspekt der Christianisierung Serbiens. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

¹³³ Shaw und Stuart 1994: S. 23.

1.7 Zur Auslegung des Magiebegriffs innerhalb dieser Arbeit

Wie am Beispiel des Synkretismus in Südosteuropa deutlich wird, bleibt eine klare Differenzierung von Magie und Religion in solchen Kulturen problematisch, in deren Geschichte inquisitorische bzw. dogmatische Zäsuren eine nur sehr geringe oder überhaupt keine Rolle spielten. Eine Definition dessen was als Magie verstanden werden kann, erscheint schwierig da ein stringentes theoretisches Konzept nur schwer zu formulieren ist. Versnel verweist daher auf die Möglichkeit Religion und Magie in solchen Fällen als einander ergänzende Systeme zu betrachten, die getrennt voneinander nicht fassbar sind. Die Frage der konkreten Definition verlagert er kurzerhand auf die Unterscheidung von Magie und Nicht-Magie:

The question whether distinctions should be drawn between magic *and* religion or magic and other features *within* religion is then, besides being a matter of personal viewpoint and, indeed, of belief, of minor importance. What is important is to make a distinction between magic and non-magic, and it will be impossible-and, *if* possible, utterly impractical to completely eliminate religion as one obvious model of contrast, if only for the fact that both religion and magic basically refer to 'supernatural' powers.¹³⁴

Dem sei hinzugefügt, dass sich gerade im Zentrum religiöser Zeremonien häufig magisch anmutende Handlungen finden; zudem erfüllen Religion und Magie meist ähnliche psychologische Funktionen im Umgang mit Angst und Frustration oder als Agitatoren während Krisensituationen.¹³⁵ Ein Gebet mag in seiner Absicht so manchmal kaum von einer Beschwörung zu unterscheiden sein.¹³⁶ In Abhängigkeit von der Intensität ihrer historischen und kulturellen Ausprägung, verleiten synkretistische Elemente häufig dazu von der Existenz einer pro-

¹³⁴ Versnel 1991: S. 187.

¹³⁵ Versnel 1991: S. 179–180.

¹³⁶ Versnel 1991: S. 179–180.

faneren Form der Religion auszugehen. Begriffe wie jener des ‚Volks-glaubens‘ stellen hierbei einen Kompromiss dar, der versucht beiden Glaubenssystemen gerecht zu werden. „Der Volksglaubensbegriff ist notwendig unscharf, da er ein umfangreiches, kollektiv und individuell wandelbares, heterogenes Phänomen bezeichnen soll“, so Dillinger.¹³⁷ Er sei das unvermeidliche Ergebnis der Differenzierung von Magie und Religion, die einen Oberbegriff fordere, „(...) der beide Kulturelemente umfassen kann.“¹³⁸ Zwar ist der Synkretismus im serbisch-orthodoxen Glauben ein unstrittiges Phänomen, das den Gebrauch solcher Begriffe nahelegt. Dennoch mahnt Stratton, dass die Einführung zusätzlicher Kategorien das ursprüngliche und zugrundeliegende Definitionsproblem letztlich nicht lösen könne:

Other attempts to supplant magic within euphemisms such as *ritual power* or *unsanctioned religious activity* merely repackage Frazerian notions in different language; they suggest that the traditional dichotomies between coercion and supplication or private versus public continue to define magic – even when called by another name.¹³⁹

Für die Argumentation innerhalb dieser Arbeit bleibt die terminologische Konkretisierung, so komplex der Gegenstand realiter auch sein mag, trotz allem unabdingbar. Magie und Religion stellen meiner Meinung nach primär wissenschaftliche Konzepte der westlichen Moderne dar, die beide stark vom jeweiligen kirchenpolitischen Kontext und den gesellschaftlichen Diskursen ihrer Zeit determiniert bleiben. Hinsichtlich meines Forschungsgegenstands gehe ich deshalb von einem weitestgehend offenen Magiebegriff aus, der die hohe Variabilität des Phänomens berücksichtigt und bewusst keinen Anspruch auf Absolutheit erhebt. Da magische Glaubenselemente und Praktiken insgesamt ein sehr heterogenes Feld darstellen, erscheint mir eine Reduktion der Charakteristika auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, wie sie etwa Versnel vorschlägt, äußerst sinnvoll. Er vergleicht die Vielzahl paganer Kosmologien mit den Weltreligionen, die trotz dogmatischer Unter-

¹³⁷ Dillinger 2007: S. 19.

¹³⁸ Dillinger 2007: S. 19.

¹³⁹ Stratton 2007: S. 9–10.

schiede dennoch bestimmte Kernmerkmale teilen, anhand derer sie als religiöses System erkennbar bleiben.¹⁴⁰ Auf der Basis solcher Gemeinsamkeiten kann zwar lediglich eine im weitesten Sinne prototypische Definition von Magie formuliert werden, diese lässt dann jedoch noch immer genügend Spielraum für spezifischere Konzepte.¹⁴¹ Als signifikant im engsten Sinne seien daher folgende Merkmale angeführt:

Magic is employed to achieve concrete, mostly individual goals. (...) Magic is essentially manipulative. (...) Magic is characterized by the attention paid to the technical side of the manipulation, precision of formula and modus operandi. Professional experience is often required since the knowledge is secret. But if all the instructions are observed, there is an expectation of direct results.¹⁴²

Da die Wahrnehmung von Magie sich immer eng an Stärke und Einflussbereich des konfessionellen Glaubens orientiert, pendeln insbesondere hybride Glaubensform ständig im Spannungsfeld zwischen klerikaler und profaner Auslegung. Denn eine schwächer positionierte Kirche kennzeichnet nicht selten auch eine höhere Toleranzschwelle gegenüber anderen Glaubelementen, deren Werte sie zuweilen adaptiert. Mit der Religion als ihr übergeordnetem System verbinden die Magie dennoch einzelne Elemente:

Magic is defined as that form of religious deviance whereby individual or social goals are sought by means alternate to those normally sanctioned by the dominant religious institution. (...) goals sought within the context of religious deviance are magical when attained through the management of supernatural powers in such a way that results are virtually guaranteed.¹⁴³

¹⁴⁰ Versnel 1991: S. 185–186. Versnel bezieht sich hier v.a. auf Wittgensteins Konzept des Spiels, das definitorisch als eine übergeordnete Kategorie für das gesamte Begriffsfeld fungiert. Daneben umfasst es jedoch auch andere, vom Ursprungskonzept abweichende Spielarten, die nur partielle Ähnlichkeiten mit der ursprünglichen Idee des Spiels aufweisen.

¹⁴¹ Versnel 1991: S. 186.

¹⁴² Versnel 1991: S. 178–179.

¹⁴³ Versnel 1991: S. 183–184. Versnel zitiert hier D.E. Aunes Definition von Magie im frühen Christentum.

In Anlehnung an Stratton definiere ich Magie außerdem anhand ihres marginalen Charakters und ihrer primär individuellen Handlungsintention. Da diese häufig dem persönlichen Vorteil gegenüber anderen dient, besitzt sie eine meist negative gesellschaftliche Konnotation, die sie als antisozial brandmarkt.¹⁴⁴ Durch die Annahme einer spezifischen Verbindung zum Wirken chthonischer bzw. dämonischer Kräfte, verhält sich die Magie zudem konträr zum transzendenten Charakter des religiösen Ritus. Dieser findet in der Regel im öffentlichen Raum statt, wird durch einen legitimierten Priester vollzogen und dient dem Erhalt der Glaubensgemeinschaft.¹⁴⁵ In Bezug auf den Synkretismus bleibt ein solcher Ansatz relevant, da mein Forschungsgegenstand eben jenen undifferenzierten Bereich zwischen dem Gebrauch magischer Handlungen im Alltag und der Zugehörigkeit zum konfessionellen Glauben andererseits tangiert.

Eine Fokussierung auf die Begriffe der Magie, Religion und des Synkretismus als theoretischen Kategorien erscheint mir angesichts der Vielfalt an möglichen Konzepten notwendig. Den ethnologisch pejorativen Magiebegriff benutze ich dabei sehr bewusst als vereinfachte phänomenologische Bezeichnung, da die Worte Zauberei und Hexerei in einigen Kulturen häufig synonym gebraucht werden.¹⁴⁶ Deren Bedeutung kann letztlich erst durch eine genauere Analyse der jeweiligen emischen Termini erschlossen werden. Und welche magische Praktik dann etwa Hexerei impliziert, ist meist kontextvariabel. Die Begriffe der Magie, Religion und des Synkretismus verwende ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit also ausschließlich als Metakategorien innerhalb meiner wissenschaftlichen Argumentation. Dass eine stringente Differenzierung auch auf der Ebene der Magiewirkenden höchst ambivalent bleibt, verdeutlicht Jacqueline Simpsons Definition des Hexenbegriffs:

Scholars have disentangled many levels of meaning within the word 'witch', and there is still lively debate whether certain traits are 'learned'

¹⁴⁴ Stratton 2007: S. 12.

¹⁴⁵ Stratton 2007: S. 12.

¹⁴⁶ Dillinger 2007: S. 19.

or 'popular', whether explanations should be sought in large-scale cultural situations or in local political feuds or in purely personal conflicts. (...) I will here keep to the simple term 'witch' for the person alleged to do harm by magic-i.e., I will not be using the anthropological distinction between 'witch' and 'sorcerer' according to whether the power is innate or externally acquired.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Simpson 1996: S. 5.

2 Der Magiebegriff im historischen Diskurs

2.1 Von der Magie zur Häresie

Hexerei und die Bezeichnung als *Hexe* umfassen einen ganz bestimmten Bereich des Magiekomplexes, der v.a. in Mitteleuropa entscheidend von den Vorstellungen der Inquisition geprägt wurde. Am prägnantesten dabei bleibt die konsequente Präzision mit welcher zuvor alltägliche magische Praktiken zur Häresie abstrahiert und die Figur der Hexe sukzessive zur Personifikation dämonischer Kräfte proklamiert wurde. Dieser Prozess, der bereits im 11. Jahrhundert schleichend begann, hatte in letzter Instanz die vorübergehende Inklusion des Hexenglaubens in den damaligen Kirchenkanon zur Folge.¹⁴⁸

Wolfgang Behringer zeichnet in diesem Zusammenhang ein klares Bild der historischen Entwicklungen, deren Anfänge im Frühmittelalter und dem Strigenglauben liegen.¹⁴⁹ Neben der Verehrung paganer Gottheiten, kennzeichnete diesen außerdem die kollektive Vorstellung eines magischen Fluges, die der Klerus im *Canon Episcopi* schließlich vehement zu diskreditieren versuchte.¹⁵⁰ Darin enthalten ist auch ein längerer Abschnitt „(...) über Frauen, welche glauben, nachts mit der heidnischen Göttin Diana auszufahren und weite Strecken in der Luft zurückzulegen.“¹⁵¹ Wegen der ketzerischen Gefahr, die von solchen Erzählungen ausging, wurden die zuständigen Bischöfe angehalten, derartige Vorstellungen in ihren Kirchen als Täuschungen zu entlarven; sowie zu predigen, „(...) daß solche Flüge nur im Traum durch teuflische Illusionen geschähen.“¹⁵² Vorstellungen nächtlicher Zusammenkünfte mit der Anderswelt waren indes weit verbreitet und oft

¹⁴⁸ Behringer 2009: S. 21–22.

¹⁴⁹ Behringer 2009: S. 21–22.

¹⁵⁰ Behringer 2009: S. 21. Der *Canon Episcopi* wird Regino von Prüm (ca. 840–915) zugeschrieben und war als Mahnung an den Klerus gerichtet, noch strenger gegen Magier in dessen Diözesen vorzugehen.

¹⁵¹ Behringer 2009: S. 21.

¹⁵² Behringer 2009: S. 21.

tief in den jeweiligen mythologischen Traditionen verwurzelt. Mircea Eliade nennt diesbezüglich exemplarisch den Benandantiglauben, der im frühneuzeitlichen Italien ins Visier der Inquisitoren geriet.¹⁵³ Den *benandanti*, denen die Funktion zukam ihre Dorfgemeinschaft vor den Angriffen feindlicher Magier zu schützen, wurden schamanische Eigenschaften zugeschrieben:

They met in secret, at night, four times a year (i.e., the four ember weeks); they reached their meeting place riding on hares, cats, or other animals (...). The *benandanti*, provided with fennel branches, fought the sorcerers (*strighe* and *stregoni*), who were armed with broomlike reeds. The *benandanti* claimed that they opposed the witches' evil deeds and cured their victims of their spells.¹⁵⁴

Die Bezeichnung *stregule* für Magiekundige war unter Inquisitoren weitläufig verbreitet und findet sich auch im südosteuropäischen Raum wieder.¹⁵⁵ Im Rumänischen etwa wurde *striga* etymologisch zu *strigoi*, dem rumänischen Wort für Hexe.¹⁵⁶ Als dämonisches Wesen besitzt diese übernatürliche Kräfte und verursacht Epidemien bei Mensch oder Vieh, sowie Unwetter.¹⁵⁷ Da sie jedoch auch positive Aspekte verkörpert, erscheint sie als Figur äußerst ambivalent: "The strigoi possessed the characteristics of a wise man and seer, and because they were born in a caul they also had the faculty of trance."¹⁵⁸ Wie die

153 Eliade 1976: S. 74.

154 Eliade 1976: S. 74–75.

155 Behringer 2009: S. 22. Behringer schreibt, dass in der rätischen Schweiz Hexen noch heute als *Striegen* bezeichnet werden.

156 Eliade 1976: S. 79. Vgl. hierzu auch Sanders 1995: S. 145–146. Sanders führt den Begriff *striga* oder *stria* in Zusammenhang mit der germanischen Kosmologie an, wo er Frauen mit okkulten, kannibalischen Eigenschaften bezeichnet.

157 Eliade 1976: S. 79. Eliade nennt in diesem Zusammenhang auch die Fähigkeit zur Tiermetamorphose, meist in Hunde, Katzen, Wölfe oder Pferde, und deren zyklisches Erscheinen bspw. in den Nächten auf Sankt Georg oder Sankt Andreas.

158 Pócs 1999: S. 109. Pócs rechnet die strigoi zur Gruppe der Werwolfdämonen in der südosteuropäischen Mythologie, die u.a. Parallelen zu den Traditionen des *Wilden Heers*, sowie zum *Perchta*- und *Hekatekult* aufweisen. Aber auch dämonische Aspekte des Ahnenkults spielen eine zentrale Rolle für deren Ambivalenz. Vgl. hierzu auch Pócs 1989: S. 24.

benandanti kämpfen auch die *strigoi* auf atmosphärischer Ebene, allerdings als rivalisierende Gruppen gegeneinander:

Their souls leave their bodies and ride on horses, brooms, or barrels. The *strigoi* gather together outside the villages in particular field (...) One is reminded of the *benandanti* and also of the *Wilde Heer*, the troop of the dead so common in central and western Europe. But the *benandanti* were fighting precisely against the *striga*, while the Romanian *strigoi* fight among themselves, their battles always being concluded with a general weeping and reconciliation.¹⁵⁹

Es wird angenommen, dass sich die für die Inquisition später so typische Vorstellung des Hexensabbats unmittelbar aus solchen mythologischen Traditionen ableitete, die von nächtlichen Geisterreigen handelten.¹⁶⁰ Diese wurden meist von zwei bereits für die antike Sagenwelt zentralen Vorstellungen dominiert: jener von weiblichen Naturgeistern, die nachts in wohlwollender Absicht ausschwärmen; und jener von der Fähigkeit bestimmter Individuen zur Seelenreise, sowie zum Kontakt mit der verbotenen jenseitigen Welt.¹⁶¹ Die jeweiligen mythologischen Charaktere weisen jedoch eine offenkundige Ambivalenz auf, aus der ersichtlich wird wie heterogen das damalige Magieverständnis war. So wurde den *benandanti* ebenso nachgesagt an illustren Festen und Gelagen der Anderswelt teilzunehmen und sich unerlaubt an den Weinkellern der Dorfbewohner zu bedienen.¹⁶² Zwischen schadhaften und nützlichen magischen Handlungen wurde demnach rein situativ unterschieden. Und so wechselten die magischen Protagonisten, gerade in Bezug auf rivalisierende Gruppen oder Individuen, mit der Perspektive auch zwangsläufig die Seiten: „(...) village A's 'good wizard' is a 'witch' to B, and vice versa.“¹⁶³ Simpson macht

¹⁵⁹ Eliade 1976: S. 79.

¹⁶⁰ Behringer 2009: S. 22. Die Zusammenkunft der Geister wurde umgangssprachlich auch *striga holda* genannt.

¹⁶¹ Simpson 1996: S. 13. Simpson bezieht sich auf eine These Carlo Ginzburgs. Derzufolge besitzt die Vorstellung vom Nachtflug der Hexe weit tiefere Wurzeln in der mythologischen Tradition und darf nicht als alleinige Kreation des Klerus betrachtet werden.

¹⁶² Simpson 1996: S. 13.

¹⁶³ Simpson 1996: S. 15.

darauf aufmerksam, dass sich jene Vorstellungen aus dem Konzept der *limited goods* generieren.¹⁶⁴ Demnach steht einer Gesellschaft nur eine gewisse Menge an Verbrauchsgütern zu Verfügung.¹⁶⁵ Der eigentlich positiv konnotierte Magier eines Dorfes A, wird so automatisch zum Dieb bzw. Hexer in den Augen der konkurrierenden Dorfgemeinschaft B. Denn wie Dillinger bereits provokant fragte: „War Magie, die einen Diebstahl erleichtern sollte ‚weiß‘, weil sie dem Dieb half, oder ‚schwarz‘, weil sie sein Opfer schädigte?“¹⁶⁶ In einer Kosmologie, in der auf jeden Zauber ein Gegenzauber erfolgen musste, war sie jedoch schlichtweg notwendig. Denn ein fester Bestandteil des Hexenglaubens war u.a. die Überzeugung, aufschadhafte Magie mit Gegenmagie reagieren zu müssen. Ronald Hutton nennt hierfür vier Handlungsoptionen, mittels derer Hexerei neutralisiert werden kann: eine vermeintliche Hexe kann durch ein Geständnis ihrer Kraft beraubt oder zur Wiedergutmachung ihrer Tat gezwungen werden.¹⁶⁷ Sie kann durch Gegenmagie selbst mit einem Zauber belegt oder, in letzter Instanz, sogar physisch bestraft bzw. liquidiert werden.¹⁶⁸

Das Hexereidelikt, das in den Jahrhunderten zuvor kategorisch dem *maleficium* zugerechnet wurde, unterlag während des Mittelalters einem fortschreitenden Bedeutungswandel.¹⁶⁹ Und auch die Ebene konkreter magischer Alltagshandlungen erfuhr eine umfassende Abwertung durch die klerikale Lehre. Als okkulten Straftatbestand war es lange Zeit gleichbedeutend mit anderen kriminellen Handlungen, bis der Klerus allmählich strengere Restriktionen forcierte. Thomas von Aquins *Summa contra gentiles* suggerierte schließlich, „(...) daß

164 Simpson 1996: S. 15. In Anlehnung an George Foster.

165 Simpson 1996: S. 15.

166 Dillinger 2007: S. 24. Der Begriff der *schwarzen Magie* beruht, laut Dillinger, „(...) auf einer Fehlübersetzung von ‚Nekromantie‘. Dieser Begriff müsste korrekt aus dem Griechischen abgeleitet mit ‚Tötenbeschwörung‘ übersetzt werden. Er wurde jedoch als Übernahme aus dem Lateinischen missdeutet und als ‚Schwarze Mantik‘ bzw. dann ‚Schwarze Magie‘ wiedergegeben.“

167 Hutton 2004: S. 423.

168 Hutton 2004: S. 423. Hutton behandelt den Hexereibegriff als ein globales und zugleich kulturspezifisches Phänomen, das dennoch gewisse Parallelen innerhalb seiner verschiedenen kulturspezifischen Erscheinungsformen aufweist.

169 Sanders 1995: S. 146.

Hexentaten mit Hilfe des Teufels tatsächlich ausgeführt werden konnten“, wodurch sich die Wahrnehmung magischer Praktiken drastisch veränderte.¹⁷⁰ Bis dato heterogene Magievorstellungen, die ein ambivalentes Verhältnis gegenüber dem Gebrauch magischer Hilfsmittel auszeichnete, wurden kurzerhand unter dem Bannbegriff der Häresie subsumiert. Jegliche Form von Magie galt nun als verwerflich und war Ausdruck von Ketzerei:

Christian clergy equated magical practices with paganism, which they identified with the worship of demons. As Christianity spread and became politically powerfull, official church attitudes influenced secular authority. (...) As part of its campaign to discredit the vestiges of paganism, it derided the idea that witches possessed real occult powers.¹⁷¹

Unter dem Vorwand der Teufelsbuhlschaft gelang so die endgültige Überschreitung der Grenze zwischen dem fiktiven Besitz dämonischer Kräfte und den realen Lebensumständen bestimmter Personen.¹⁷² Hexerei repräsentierte das immanente Böse innerhalb der Schöpfung, das durch gewisse Individuen und unsichtbar für die Augen der Welt verderblich wirkte.¹⁷³ Als negatives Prinzip symbolisierte sie mißbilligte personelle Eigenschaften wie Egoismus, Streitbarkeit und Rachsucht, die dauerhafte Spannungen in einer auf christliche Werte ausgerichteten Gesellschaft induzieren konnten.¹⁷⁴ Es erscheint daher nur wenig verwunderlich, dass sich zeitgleich mit dem Hexenglauben auch die Teufelsvorstellung und dessen Rolle als Antagonist Gottes innerhalb der christlichen Theologie immer mehr konkretisierten.¹⁷⁵ Der Teufelspakt als äußerster ketzerischer Akt rückte zunehmend dichter ins Zentrum der Sündenlehre. Letztlich korrelierte der Glauben an den personifizierten Teufel mit jenem an die tatsächliche Existenz von Hexen so stark, dass sie einander zeitweise sogar gegenseitig beding-

¹⁷⁰ Behringer 2009: S. 25.

¹⁷¹ Sanders 1995: S. 147–148.

¹⁷² Behringer 2009: S. 22. Laut Behringer setzte diese Wendung im Strigenglauben bereits ab dem 11. Jahrhundert einsetzte.

¹⁷³ Hutton 2004: S. 422–423.

¹⁷⁴ Hutton 2004: S. 422–423.

¹⁷⁵ Sanders 1995: S. 155–156.

ten.¹⁷⁶ Und mit dem schieren Vorwurf der Hexerei war fortan untrennbar der Abfall vom christlichen Glauben gemeint:

The idea of the witch became associated with the Christian Devil. She was transformed into the servant of Satan, who gave him her soul and her allegiance in return for the power to commit *maleficium* and the promise of material reward.¹⁷⁷

Als Häretikerin war die Hexe nun endgültig zum Feind der göttlichen Ordnung geworden und dadurch zu einer Bedrohung für die Menschheit per se, ihre Bekämpfung wurde zunehmend zu einem öffentlichen Anliegen. Diese Entwicklung von der Hexerei zur Teufelsanbetung war ein insgesamt vielschichtiger Prozess, der vom 11. bis zum 14. Jahrhundert andauerte.¹⁷⁸ Die schnelle Verbreitung dieser Idee und deren genderspezifische Dynamik, bleiben allerdings eng an das Erscheinen des Hexenhammers 1486 und die Erfindung des Buchdrucks gebunden.¹⁷⁹

2.2 Der Hexentopos – Anatomie einer Diabolisierung

For the word ‘femina’ [the Latin word for woman] is spoken as ‘fe’ and ‘minus’, because she has and keeps less [Latin ‘minus’] faith [Latin ‘fidem’]. This is the result of nature in terms of faithfulness (...). Woman, therefore, is evil as a result of nature because she doubts more quickly in the Faith. She also denies the Faith more quickly, this being the basis for acts of sorcery.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Behringer 2009: S. 17. Durchschnittlich glaubten etwa 12 Prozent der Männer und 14 Prozent der Frauen an den Teufel, „(...) also etwa so viele, wie an die Existenz von Hexen glauben.“ Ebd., S. 17.

¹⁷⁷ Sanders 1995: S. 149.

¹⁷⁸ Sanders 1995: S. 151–152.

¹⁷⁹ Behringer 2009: S. 42 und Sanders 1995: S. 167.

¹⁸⁰ Institoris und Sprenger 2006: S. 117–118.

Mit der 1484 von Papst Innozenz VIII. verabschiedeten Bulle *Summis desiderantes affectibus*, erhielten jene Zeilen aus dem *Malleus Maleficarum*, deren einziger Inhalt es ist, die Schwäche des weiblichen Geschlechts für die Einflüsterungen des Satans zu belegen, letztlich den offiziellen kirchlichen Segen.¹⁸¹ Der von Institoris und Sprenger verfasste sogenannte *Hexenhammer*, wurde zum populärsten inquisitorischen Handbuch seiner Zeit und allein zwischen 1547 und 1669 insgesamt 16 Mal neu aufgelegt.¹⁸² Minutiös und umfassend definiert er, was nach Ansicht des Klerus zur Hexerei erklärt und im Auftrag der christlichen Kirche verfolgt werden soll. Neben der allgemeinen und irreversiblen Assoziation der Frau mit dämonischen Kräften, beinhaltet dieses Buch zudem detailreiche Anweisungen zum inquisitorischen Prozessablauf. Elemente wie die Suche nach dem vermeintlichen *Hexenmal*, die Vorstellung vom Hexensabbat und das *osculum infame*, wurden dem Hexenglauben zwar erst in den nachfolgenden Jahrhunderten hinzugefügt.¹⁸³ Dennoch werden die zentralen Charakteristika des europäischen Hexenbilds darin für immer nachhaltig formuliert. Dabei gilt die Vorstellung einer satanischen Sekte in Form der Hexensabbate, zwar primär als Erfindung der gebildeten frühneuzeitlichen Oberschicht.¹⁸⁴ Es bleibt jedoch offen, wie stark diese tatsächlich von paganen Kulturen oder antiken Mythen, wie etwa der Geisterschar, dabei inspiriert wurde. Das Konzept der dämonischen Sekte ist dabei schon im Mittelalter von der Kirche im Kampf gegen verschiedenste häretische Minderheiten benutzt und später auf den Hexenglauben übertragen worden.¹⁸⁵

Demnach stellt die Hexe ein weibliches Wesen dar, das den christlichen Glauben leugnet, Körper und Seele dem Bösen verschreibt und dem Teufel mit dem es Unzucht treibt ungetaufte Kinder opfert.¹⁸⁶

181 Behringer 2009: S. 41–42 und Sanders 1995: S. 167.

182 Sanders 1995: S. 167–168.

183 Sanders 1995: S. 167–168. Das *osculum infame* bezeichnet den Glauben an den Brauch der Hexen, auf deren Sabbaten den Anus des Satans als Zeichen ihrer Untergebenheit und Treue zu küssen.

184 Simpson 1996: S. 12.

185 Simpson 1996: S. 12.

186 Sanders 1995: S. 167–168.

Alle Hexen sollen außerdem in der Lage sein zu fliegen, wozu sie eine spezielle Salbe benutzen, sind Verwandlungskünstler und missbrauchen die Sakramente:

Der Begriff »Hexerei« bezeichnet ein Sammeldelikt bestehend aus einem Pakt mit dem Teufel, dem Geschlechtsverkehr mit einem Dämon (Teufelsbuhlschaft), Hexenflug, Teilnahme am Hexensabbat und Schadenszauber (*maleficium*). (...) Das Charakteristikum der Hexerei war der Kontakt zwischen Mensch und Dämon. (...) Als Gruppe konstituierten sich die Hexen bei Treffen. (...) Zu den Sabbaten kamen die Hexen auf magische Weise: sie flogen auf verzauberten Gegenständen oder Dämonen in Tiergestalt durch die Luft. Die Dämonen ermöglichten es den Hexen, Magie auszuüben, bzw. zwangen sie sogar dazu. Diese Magie zielte meistens darauf ab, Schaden, Krankheit und Tod zu verursachen.¹⁸⁷

Die misogyne Haltung der Inquisitoren basierte indes auf einer jahrhundertalten Kirchentradition, die bereits den Sündenfall in der Schwäche der Frau begründet sah. Gemäß der klerikalen Auslegung seien Frauen durch ein Defizit an Willensstärke, körperliche Unterlegenheit, mangelnde Moral und Triebhaftigkeit besonders anfällig für die Verführung durch Dämonen.¹⁸⁸ Der Verkehrung christlicher Werte und Normen im Hexenglauben liegt daher ein Inversionsmotiv zugrunde, dessen verstörende Inhalte einen Gegenentwurf der christlichen Glaubenslehre bilden.¹⁸⁹ Dazu gehören das abweichende Sozial- und Sexualverhalten der Hexenfigur, deren körperliche Erkennungsmerkmale, sowie „(...) eine Affinität zur Nacht, der Kontakt mit Geistern und Dämonen, auch esoterische Zusammenkünfte mit schrecklichen Untaten wie Kannibalismus oder rituellem Kindermord.“¹⁹⁰ Selbst die mit den Hexen assoziierten Tiere sind meist nachtaktive Raubtiere, die als äußerlich abstoßend oder gefährlich gelten.¹⁹¹ Die omnipotenten Fähigkeiten der Hexe, wie jene zur Tierme-

187 Dillinger 2007: S. 20–21.

188 Dillinger 2007: S. 121.

189 Behringer 2009: S. 7.

190 Behringer 2009: S. 7.

191 Hutton 2004: S. 426–427. In Bezug auf den Hexenglauben weltweit erwähnt Hutton insbesondere folgende Morphogenesen: „(...) bats, owls, hyenas, polecats, baboons, cr-

tamorphose, Prophetie oder Naturbeeinflussung erinnern darüber hinaus stark an die metaphysischen Besonderheiten christlicher Heiliger.¹⁹² Und so erscheint es nur logisch, dass dem Diffamierungsprozess im christlichen Glauben, fast zeitgleich die Mystifizierung einzelner Frauen entgegenstand:

Die Konstruktion der Hexe verlief in mancher Hinsicht parallel der Heiligen bzw. Mystikerin. Die Gegensatzpaare von Gotteslöbnis und Teufelspakt, Christusminne und Teufelsbuhlschaft, Stigmata und Stigma Diaboli, Wunder und Zauber, möglicherweise auch mystischer Ekstase und magischer Seelenausfahrt bezeichnen einige dieser Parallelen. (...) Die Entscheidung, ob im jeweiligen Fall mit Verehrung oder Verurteilung reagiert wurde, hing von den konkreten Umständen ab.¹⁹³

Silvia Bovenschen spricht diesbezüglich von der Aufspaltung des Frauenbilds in zwei Extreme: der Jungfrau und der Hexe.¹⁹⁴ Analog zum christlichen Dogma der Dualität von Körper und Geist, als sündhaftem und spirituellem Prinzip, sei die Figur der Hexe „(...) nun die Inkarnation der leiblichen Sünde, der weiblichen Geschlechtstfunktion, des *tota mulier sexus*.“¹⁹⁵ Tatsächlich zeigen die Hexendarstellungen der frühneuzeitlichen Ikonographie ein auffälliges Interesse an der nackten Inszenierung des weiblichen Körpers.¹⁹⁶ Betrachtet man Gender als relevantes Analysekriterium, scheint die Metapher der sündigen Frau beinahe nahtlos in den Diskurs über deren körperliche Unreinheit überzugehen. Ebenso war die fehlende moralische Integrität einer Frau faktisch gleichbedeutend mit deren Missachtung der gesellschaftlichen Genderstereotype. Demnach konnte schon ein unsittlicher und ungewöhnlicher Lebenswandel zu einer Hexereianschuldigung führen, signalisierte er doch eine ernsthafte Verletzung der sozialen

abs, snapping turtles, hares, and various species of cat, dog, amphibian, and reptile in Africa, insects in the Philippines, cats, coyotes, wolves, bears, or owls in the south-western United States, and cats, tigers, and crocodiles in India.“

192 Behringer 2009: S. 7.

193 Dillinger 2007: S. 122.

194 Bovenschen 1995: S. 70.

195 Bovenschen 1995: S. 70.

196 Behringer 2009: S. 43.

Ordnung.¹⁹⁷ Betroffen waren aber auch jene, deren familiäre und ökonomische Situation als nicht gesichert galt. „Am stärksten gefährdet waren aber dennoch die Frauen, die keine (bzw. keine einflußreiche) Familie hinter sich hatten, denn Ehre, Ruf und Sozialstatus waren eng verknüpft.“¹⁹⁸ In manchen Gegenden betrug der Anteil der zum Tode verurteilten Frauen um die 85 Prozent, wobei es sich primär um Alleinstehende, Witwen, Hebammen oder Frauen aus niederen gesellschaftlichen Verhältnissen handelte.¹⁹⁹ Forschungen zu den Hexenjagden in Nordamerika gelangen zu ähnlichen Ergebnissen. Dort wurden insbesondere junge, ledige Frauen, die ein freizügiges Benehmen oder ungewöhnliche religiöse Ansichten besaßen und der Kontrolle männlicher Verwandter entgingen, verstärkt der Hexerei bezichtigt.²⁰⁰

Tiefenpsychologisch stellt das Hexenmotiv eine Inversion der reproduktiven, nährenden und devoten Frau dar, dessen zerstörerische Eigenschaften Furcht und Neid evozieren.²⁰¹ Und so kann die Figur der Hexe „(...) nur in einer spezifischen weiblichen Rolle verstanden werden: der alten, unfruchtbaren Frau.“²⁰² Im Umfeld agrarischer Gemeinschaften provoziert ein Mangel an Fruchtbarkeit also auch unweigerlich Angst oder Verachtung. Die theologische Abwertung der Frau bezeichnet Simpson in diesem Zusammenhang als ‚religiöse Stereotypisierung‘, die auch in enger Verbindung mit der damaligen Arbeitsteilung stand.²⁰³ So waren häusliche Aufgaben, die Versorgung des Viehs, Krankenpflege, Totenwäsche und Geburtenhilfe Teil des traditionellen

197 Opitz 1995: S. 260. Vgl. hierzu auch Dillinger 2007: S. 123. Dillinger bemerkt hierzu, dass selbst verbale Aggression bei Frauen wesentlich strenger verurteilt und häufig zum Verdachtsgrund erhoben wurde.

198 Opitz 1995: S. 263.

199 Ochshorn 1994: S. 94–95.

200 Simpson 1996: S. 8.

201 Behringer 2009: S. 29–30. Vgl. hierzu auch Dillinger 2007: S. 124–125 und Bovenschen 1995: S. 48–49. Die Assoziation mit älteren Frauen verliert sich jedoch mit der zunehmenden Erotisierung des Sujets, welche die Frau immer mehr als „(...) Sphinx, als Dämon, als entfesseltes Sinwesen“ begreift. Der Antagonismus aus Hexe und Jungfrau wandelt sich in der Literatur des 19. Jahrhundert schließlich zur *femme fatale* und *femme fragile*. Bovenschen, S. 48–49.

202 Dillinger 2007: S. 124–125. In Anlehnung an eine These Lyndal Ropers.

203 Simpson 1996: S. 8.

weiblichen Tätigkeitsbereichs.²⁰⁴ Dieser Zusammenhang wird in den gegen die vermeintlichen Hexen vorgebrachten Anschuldigungen evident, die größtenteils von Schädigungen im Umkreis weiblicher Aufgaben sprechen.²⁰⁵ Da Magie gerade in diesen Bereichen angewandt wurde, kann man durchaus von einer genderspezifischen Zuordnung magischer Praktiken ausgehen. Die von Frauen betriebene Magie beschränkte sich allerdings auf Vorgänge im bäuerlichen Haushalt, sowie die Kinder- und Altenpflege: „Es kann nicht überraschen, dass die angeblich von Hexen für Zaubereien verwendeten Gerätschaften aus dem Bereich der weiblichen Hausarbeit stammten.“²⁰⁶ Im Vergleich dazu fanden die von Männern ausgeübten magischen Praktiken häufig extern, etwa zum Erhalt der Fruchtbarkeit der Felder oder bei der Heilung von Vieh Anwendung.²⁰⁷

Die männliche Magie stellte somit insgesamt eine grobe Parallele zu den ökonomischen Aktivitäten von Männern dar. Sie bezog sich auf den Bereich außerhalb des Hauses und den Austausch mit dem weiteren wirtschaftlichen Umfeld. Sie kann als erwerbsorientiert charakterisiert werden.²⁰⁸

Die Intimität, die den magischen Handlungen der Frauen auf der Ebene des Privaten beiwohnte, ließ sie vermutlich wesentlich akuter und bedrohlicher wirken.²⁰⁹ Unterschwelliges Misstrauen und offene Konflikte zwischen einander nahestehenden Menschen begünstigten hier sicherlich einen Hexereiverdacht. Denn gerade die Ausübung von Pflege- und Heiltätigkeiten steht in direktem Zusammenhang zu den Pogromen. Behringer macht diesbezüglich auf eine allgemeine Entwicklung in Zusammenhang mit Christianisierungsprozessen aufmerksam, die zugleich einen Paradigmenwechsel innerhalb traditioneller Systeme markiert:

204 Opitz 1995: S. 262.

205 Opitz 1995: S. 262. Dabei ging es vornehmlich um Milchdiebstahl, Schädigung von Viehbestand oder Ernte, Krankheit sowie verdächtige Todesfälle.

206 Dillinger 2007: S. 126.

207 Dillinger 2007: S. 125–126.

208 Dillinger 2007: S. 125–126.

209 Dillinger 2007: S. 126.

Deward E. Walker hat am Beispiel der Nec-Percé-Indianer nachgewiesen, daß in der traditionellen Religion der negative Komplex Hexerei/Zauberei dem positiven des Heilers und Schamanen gegenüberstand. Beide bezogen ihre Kraft von Schutzgeistern. Der Schamane war aufgrund divinatorischer Fähigkeiten Spezialist zur Entdeckung und Bekämpfung von Hexerei. Mit der Christianisierung am Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Gegensatzpaar Zauberer und Schamane zusammengeworfen und dem Teufel, dagegen christlicher Priester und Arzt Gott zugeordnet. Diesen Prozeß der Umbewertung nichtchristlicher Systeme kann man genauso bei den Eskimo, in Afrika, auf den Philippinen oder im frühmittelalterlichen Europa zeigen.²¹⁰

Das Aufkommen der Schulmedizin während der Renaissance nahm also einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Abwertung traditioneller Heilmethoden. Denn die Kirche erklärte diese neue Medizin nur wenig später offiziell für legitim, wodurch sie sämtliche andere „(...) nichtprofessionelle Heilkunst auf die Stufe der Ketzerei abqualifizierte.“²¹¹ Insbesondere zwischen der Tätigkeit von Hebammen und dem Delikt der Hexerei entstand so eine sehr enge Verbindung, da diese unmittelbar mit dem Verlauf von Schwangerschaften und somit der Kontrolle der Fruchtbarkeit betraut waren.²¹² Zu den von Hexen verübten Straftaten zählten nämlich auch die negative Beeinflussung der weiblichen Empfänglichkeit, Abtreibung, Impotenzzauber sowie die Lähmung der Zeugungskraft.²¹³ Mit der Diskreditierung solcher Personen auf der Ebene sexueller Aktivitäten, hatte die Kirche ein äußerst wirksames Mittel der öffentlichen Diskriminierung geschaffen. Dabei galt ihr Interesse klar der Ausweitung ihrer hegemonialen Ansprüche, die sie durch eine eigenständige Ausübung von Heiltätigkeiten offenbar gefährdet sah:

Was der Kirche nicht behagte, war nicht der Glaube an Magie und Wundertätigkeit schlechthin (er ist Element jeglicher Religiosität bis heute),

²¹⁰ Behringer 2009: S. 24.

²¹¹ Ehrenreich und English 1995: S. 33–34.

²¹² Ehrenreich und English 1995: S. 26.

²¹³ Ehrenreich und English 1995: S. 24.

sondern die Ausübung solch magisch-animistischer Wundertätigkeit durch weltliche Individuen. (...) Das Wunder – in diesem Beispiel: die Heilung – mußte sich im Zeichen Gottes vollziehen.²¹⁴

In den Hexereiprozessen stand die kirchlich gebilligte Ärzteschaft fortan auf der Seite des Rechts und der Theologen.²¹⁵ Daneben war auch das religiöse Alltagsleben von der Überformung durch neue Werte und Symboliken betroffen. Dabei spielte die Etablierung christlicher Schutzmaßnahmen mit apotropäischem Charakter, anstelle der bislang betriebenen Abwehrmagie, eine zentrale Rolle: „Wetterglocken zum Schutz vor Hagel, das Tragen geweihter Gegenstände, (...) Benediktionen für Haus, Stall, Vieh und Feld, Flurprozessionen und Umzüge dienten keinem anderen Zweck als dem Schutz vor Verhexung.“²¹⁶ Darin spiegelt sich auch die große Unsicherheit und Angst unter der das damalige Europa litt. Neben Religions- und Bauernkriegen sorgten Inflation, Nahrungsmittelknappheit und diverse Krankheitswellen für ein aggressives soziales Klima.²¹⁷ Die Suche nach einer nachvollziehbaren und unmittelbaren Erklärung für Leid oder Unglück konnte schnell zu Verdächtigungen von Nachbarn oder Bekannten führen. Dahinter verbirgt sich, neben Frustration, Angst oder Wut, v.a. das Bedürfnis nach persönlicher Rache für das Erlebte. Hinsichtlich der Hexenpogrome trafen daher diverse Konfliktebenen aufeinander, deren gemeinsamer Kontext von politischer und ökonomischer Unsicherheit, sowie einem rapiden sozialen Wandel gekennzeichnet war.²¹⁸ Vor diesem Hintergrund etablierte sich schnell die Vorstellung von der bedrohlichen Hexe, die hinter praktisch jedem lauern konnte:

From out of the political use of accusations, experts on witchcraft and witchdetection formulated an official ideology of witchcraft more complex than the popular ideology. (...) As the society contained literate

214 Bovenschen 1995: S. 60–61.

215 Ehrenreich und English 1995: S. 34.

216 Behringer 2009: S. 27.

217 Bovenschen 1995: S. 56–57.

218 Sanders 1995: S. 199–200.

classes, the official ideology was codified and contained in works such as the *Malleus Maleficarum*. It focused on the witch-image and stressed punishment. Once codified, it influenced the nature of local accusations, so that even accusations between neighbours might result in trial and punishment.²¹⁹

Die Tendenz zur Eskalation von Hexereianschuldigungen ist während Krisenzeiten und in Gesellschaften mit einer traditionell verankerten Angst vor Hexen, zwar generell gegeben.²²⁰ Dennoch darf keine allgemeine Kohärenz zwischen deren Auftauchen und Zeiten des strukturellen Wandels oder politischer Instabilität angenommen werden.²²¹

2.3 Zwischen sozialer Diffamierung und Distanzierung: Hexerei als Aggressor

Wenn man über nichts redet, das heißt über Beliebiges, Unwichtiges unter Menschen, für die es um Hexerei geht, so geschieht dies, um die Gewalt dessen zu unterstreichen, worüber man spricht. (...) Ebenso könnte man sagen, daß es keine neutrale Position des Worts gibt: in der Zauberei ist das Wort Krieg. Wer immer über sie spricht ist ein Kriegführender, der Ethnograph so gut wie jeder andere.²²²

Rainer Walz hat in seiner Forschung darauf aufmerksam gemacht, dass der europäische Hexenbegriff in seiner inquisitorischen Auslegung kumulativ sei und den negativen Gegenpol des Guten innerhalb einer dualistischen Kosmologie darstellt.²²³ Dabei scheinen die Art und Weise mit der magische Fähigkeiten attribuiert werden und die jeweilige Gesellschaftsstruktur in einem sehr hohen Maße voneinander abhängig zu sein. Ausgehend von der hochmittelalterlichen Glaubens-

219 Sanders 1995: S. 199–200.

220 Hutton 2004: S. 430.

221 Hutton 2004: S. 430.

222 Favret-Saada 1979: S. 18.

223 Walz 2002: S. 64.

lehre sollte man zunächst annehmen, dass Unglück mit dem unmoralischen Verhalten der Gläubigen selbst begründet wurde.²²⁴ Demnach entsteht es durch einen Regelverstoß, der unweigerlich die Bestrafung durch höhere Mächte nach sich zieht.²²⁵ Tatsächlich suchte man diese Schuld jedoch nicht introspektiv, sondern projizierte sie unmittelbar auf den Mitmenschen. Diese Form der personalen Attribution unglücklicher Ereignisse, beschreibt Walz mit dem Begriff der Kontingenzreduktion.²²⁶ Da die inquisitorische Hexenvorstellung die dämonische Kraft der Hexe als inhärent, negativ und personenspezifisch definiert, steht sie einer extrovertierten Form der Schuldzuweisung wesentlich näher. Die Marginalisierung bestimmter Personen funktioniert primär über die Kombination von *blood, sex and food*, die sich beim dualistischen Hexenbegriff aus der Vorstellung von Hexensabbat, Teufelsbuhlschaft und Kannibalismus generiert.²²⁷ Dabei treten je zwei mögliche Konfliktebenen auf, die zu einer Diskriminierung bzw. *status degradation* führen können.²²⁸

Bei einer reinen Wettbewerbssituation steht der Konflikt als solcher im Vordergrund und die betreffende Person kann, infolge der Konfliktbeseitigung, wieder in die Gesellschaft eingegliedert werden. Handelt es sich jedoch um die direkte Rivalität zweier Individuen, kann der Vorwurf der Hexerei zur offenen Diffamierung des Gegners verwendet werden, sofern ein dualistisches Hexenbild zugrunde liegt.²²⁹ Dieses steht außerdem in engem Zusammenhang mit dem Auftreten sogenannter asymmetrischer Konflikte, die auf einer klassischen Täter-Opfer Konstellation und der Kriminalisierung von normabweichendem Verhalten basieren.²³⁰

224 Walz 2002: S. 63.

225 Walz 2002: S. 61.

226 Walz 2002: S. 60.

227 Walz 2002: S. 67. Die Begriffe *blood, sex and food* sind einem Beitrag von Mary Douglas entlehnt, aus dem Walz in Bezug auf den Diskriminierungsprozess der Hexenpogrome zitiert.

228 Walz 2002: S. 66.

229 Walz 2002: S. 66.

230 Walz 2002: S. 70.

Je mehr die Hexe als eindeutig böse und unmenschlich gedacht ist, je isolierter sie ist, umso weniger kann sie ja an symmetrischen Konflikten beteiligt sein, umso stärker überwiegt also die Devianz. Die »status degradation« wird nicht von dem sich von der Hexe geschädigt glaubenden Individuum geleistet, sondern von der Gesellschaft.²³¹

Solch symmetrische Konflikte finden sich insbesondere dann, wenn die Hexe primär als ambivalente Figur wahrgenommen wird, deren Kraft je nach Kontext sowohl nützlich als auch schadhaft sein kann.²³² Dieser einfache Hexenbegriff gilt als kosmologisch nicht verankert und findet sich daher primär in Gesellschaften, deren Kosmologie einen nur schwach ausgeprägten Dualismus von Gut und Böse kennt.²³³ Seine Ambivalenz zeigt sich letztlich darin, „(...) daß ein und dieselbe Person Wahrsagerin und Segnerin, aber auch Hexe ist.“²³⁴ Entsprechend treten symmetrische Konflikte insbesondere auf der Basis von Nachbarschaftsstreitigkeiten auf, wobei Neid auf materielle Güter oder den Erfolg des anderen von zentraler Bedeutung sind.²³⁵ Der Hexenglaube wirkt hier eher restriktiv, indem er das Entstehen größerer sozialer Unterschiede zwischen einzelnen Individuen relativiert. Etwa kann dieselbe Person von zwei miteinander verfeindeten Streitparteien aufgesucht und um magische Intervention gebeten werden. Inwiefern ihre Handlungen dabei als positiv oder negativ gewertet werden, hängt einzig von der Perspektive der beteiligten Protagonisten ab. Man spricht diesbezüglich auch von der Funktion der Hexe als *leveller*, deren ambivalente Natur dem Ausgleich gesellschaftlicher Differenzen dient.²³⁶

²³¹ Walz 2002: S. 71.

²³² Walz 2002: S. 65.

²³³ Walz 2002: S. 65–66. Walz bezeichnet diesen daher als *kosmologisch nicht verankerten* Hexenbegriff, im Vergleich zur kumulativen und *kosmologisch verankerten* Hexenvorstellung der Inquisition.

²³⁴ Walz 2002: S. 65.

²³⁵ Walz 2002: S. 70.

²³⁶ Walz 2002: S. 70.

Die These wäre nun, daß der Hexenglaube umso weniger gefährlich ist, je mehr die Kraft, die den Zauber ermöglicht, als ambivalent gedacht wird, weil dann »status degradation« nicht möglich ist.²³⁷

Zur Ambivalenz der Hexenfigur tragen erwiesenermaßen also mehrere Faktoren bei, von denen Genderkriterien wie bspw. die marginale Position von Frauen in traditionellen Gesellschaften, nur eines der möglichen Elemente bilden. Die Gründe für die Projektion von Hexerei auf das weibliche Geschlecht sind vielfältig und können je nach kulturellem Kontext stark variieren. Lässt sich diese Verbindung für eine Gesellschaft anhand der marginalen Lebensumstände von Frauen erklären, muss dies nicht zwangsläufig auch auf andere Kulturen übertragbar sein. So kann bspw. auch der Vorteil einer ökonomisch gesicherten Position zu Neid und Hexereiverdächtigungen seitens der Angehörigen führen.²³⁸ Walz erwähnt in diesem Zusammenhang exemplarisch die von Siegfried F. Nadel beschriebenen Nupe, bei denen sich die Frauen in der ökonomisch besseren Situation befinden, weshalb deren Männer ihre Ängste in Hexereivorwürfen äußern.²³⁹ So existiert dort auch die Vorstellung, „(...) daß Männer beim Geschlechtsakt durch die Frauen geschwächt werden. (...) Das Hexenbild der Nupe besteht folgerichtig darin, daß die Hexe den Mann verzehrt.“²⁴⁰ Das Ambivalenzmodell vermutet die spezifische Zuschreibung auf Frauen wiederum in deren reproduktiver Funktion.²⁴¹ Demnach erzeugen sie, indem sie ihrer Pflicht Söhne zu gebären, gerecht werden, zugleich eine Rivalität zwischen den männlichen Familienmitgliedern. Bei den von Max Gluckmann beobachteten Zulu, gelten Frauen aufgrund dessen als voll von „inhärenter Kraft“²⁴². In deren patrilineareren, polygyner

237 Walz 2002: S. 67. Diese Symbolisierungsfunktion begreift den Hexenglauben primär als Sinnbild aktueller Problematiken und struktureller Beziehungen innerhalb einer Gesellschaft. Vgl. ebd., S. 64.

238 Walz 2002: S. 68.

239 Walz 2002: S. 68.

240 Walz 2002: S. 68.

241 Walz 2002: S. 68.

242 Walz 2002: S. 68.

Gesellschaftsstruktur entsteht mit der Geburt eines männlichen Erben automatisch ein Wettbewerb zwischen den einzelnen Frauen bezüglich der Stellung ihrer Söhne.²⁴³

Obwohl eine Radikalisierung der Hexenvorstellung in Gesellschaften mit hohem zwischenmenschlichem Konfliktpotential als wahrscheinlich gilt, äußert sich der Glaube an Hexerei nicht zwangsläufig überall in Angst und Hetze.²⁴⁴ Durch Niederschrift und Dogmatisierung wurde das inquisitorische Hexenbild letztlich archiviert und duplizierbar, wodurch seiner weiteren Verbreitung in die europäischen Nachbarländer und den nordamerikanischen Kulturraum nur wenig entgegen stand. Doch Russland und Polen etwa erlebten vergleichbare Hexenprozesse erst während des 18. Jahrhunderts, weniger ausgeprägt und zu einem Zeitpunkt zum dem die großen Hexenjagden Mitteleuropas bereits verstummt.²⁴⁵

2.4 (Un)orthodoxe Praktiken: Serbien jenseits der Inquisition

Am 5. Juni 1822 versicherte der damalige serbische *knez* (Fürst) Miloš Obrenović, einer gewissen *baba* Rista, dass sie von den Bewohnern ihres Dorfes Božurnje weder bedrängt und körperlich bedroht, noch als *Hexe* beschimpft werden dürfe.²⁴⁶ Während der beiden großen serbischen Aufstände gegen die Vorherrschaft der Osmanen in den vorangegangenen Jahren, war es wiederholt zu regionalen Übergriffen auf ältere Frauen gekommen.²⁴⁷ Eine schwere Hungersnot 1816 und 1817 hatte die kriegsmüde Bevölkerung zusätzlich geschwächt.²⁴⁸ Und so kam es, dass der bereits 1810 für das Gesetzbuch Karadžićs verfasste

²⁴³ Walz 2002: S. 68.

²⁴⁴ Hutton 2004: S. 430.

²⁴⁵ Ochshorn 1994: S. 94–95. In Europa soll die letzte Hexe in den 1780er Jahren verbrannt worden sein.

²⁴⁶ Đorđević 1924: S. 209–210.

²⁴⁷ Jovanović o.J.: S. 1115.

²⁴⁸ Đorđević 1924: S. 196.

Paragraph gegen die Hexenverfolgung, in manchen Gegenden letztlich nur wenig Beachtung fand.²⁴⁹ Darin heisst es ausdrücklich:

§31 (...) Wer sich erdreistet nach Hexen zu suchen und Frauen zu töten und zu quälen, wie derartige Dummheiten bereits begangen wurden, oder sie ins Wasser zu werfen, wer einen solchen Irrsinn begeht, für den die Serben von der ganzen Welten verlacht werden, für eine derartige Dummheit erlegen wir ihm auf, dass ihm angetan werde, was er selbst gewillt war den sogenannten Hexen anzutun.²⁵⁰

Obschon es in Serbien, das jahrhundertlang unter osmanischer Verwaltung stand, nie eine Inquisition gegeben hatte, lässt sich für das 18. und 19. Jahrhundert dennoch eine latente Zunahme an Übergriffen beobachten.²⁵¹ Diese entwickelten sich meist lokal, auf Ebene der Dorfgemeinschaften und nur selten unter Anleitung von Geistlichen.²⁵² Auslöser dafür konnten persönliches Unglück, Epidemien bei Mensch oder Vieh, Unwetter, plötzliche Todesfälle, Diebstahl und insbesondere Nervenkrankheiten bzw. psychische Erkrankungen sein.²⁵³ Gerade von Störungen des Nervensystems und Wahnsinn glaubte man, dass diese ausschließlich durch magische Handlungen herbeigeführt wurden.²⁵⁴ Hexereianklagen bezogen sich oftmals „(...) auf die aller-nächsten Nachbarn, den gesamten Kreis an Familienmitgliedern, die angeblich einen Zauber angewandt oder mittels anderer magischer Handlungen beabsichtigten anderen aus Neid, Eifersucht und Hass, Übles zu wollen.“²⁵⁵ Auch Frauen, deren Kinder früh verstorben waren oder die als unfruchtbar galten, konnten schnell zur Zielscheibe wüster Anschuldigungen werden.²⁵⁶ Fanden vergleichbare Prozesse statt, so waren diese meist kurz und ergebnisorientiert. Eine sofortige Bestra-

249 Jovanović o.J.: S. 1115–1116. Karadorde (Der schwarze Georg), eigentlich Đorđe Petrović, war Anführer des Ersten Serbischen Aufstands gegen die Osmanen.

250 Solovjev 1932: S. 11. Meine Übersetzung.

251 Radulović 2008: S. 284–285.

252 Radulović 2008: S. 284–285.

253 Radulović 2005: S. 349–350.

254 Radulović 2008: S. 285.

255 Radulović 2008: S. 292–293. Meine Übersetzung.

256 Radulović 2008: S. 291–292.

fung durch den Dorfvorstand unmittelbar nach dem Schuldgeständnis stellte die Regel dar.²⁵⁷ Oftmals gab selbst die Ausübung von Heiltätigkeiten, die traditionell älteren Frauen zukam, Anlass zu Verdächtigungen und Streitigkeiten. Als sogenannte *vračara* bzw. *baba*, waren diese Frauen aufgrund ihres medizinischen Wissens in ihren Gemeinden zwar unentbehrlich, ihre Position blieb jedoch stets ambivalent.²⁵⁸ Neben der Fähigkeit andere zu heilen, fürchtete man sie könnten dieses Wissen ebenso zum Nachteil ihrer Mitmenschen einsetzen.²⁵⁹ So konnte etwa auch eine auffällig hohe Kindersterblichkeit im Dorf zu entsprechenden Verdächtigungen oder gar zur Selbstjustiz führen.²⁶⁰ Dabei wurde die zuständige Obrigkeit entweder von den Bürgern direkt benachrichtigt oder aber die Dorfvorstände unterrichteten sie davon. So schrieb Živko Milosavljević, ein *knez* aus Umčar, *knez* Miloš am 14. Juli 1820 einen Brief, in dem er ihn über einen Kindsmord im Dorf Dražnje in Kenntnis setzte.²⁶¹ Dort machte das Gerücht die Runde, dass das Verbrechen ein Mann namens Ilija Milenković verübt habe, dessen Söhne allesamt verstorben waren.²⁶² Dieser soll das sechsjährige Kind getötet haben, weil er dessen Mutter für eben jene Hexe hielt, die seine eigenen Nachkommen auf dem Gewissen hatte.²⁶³

Gelegentlich mischten sich auch die osmanischen Behörden in derartige Vorfälle ein. Als 1846 in Trebinje unverhältnismäßig viele Kleinkinder verstarben, verdächtigten der Dorfrat und einige andere einstimmig die vlachischen Frauen das Siechtum verursacht zu

257 Radulović 2005: S. 355–356. Vereinzelt bediente man sich auch der Methode der Wasserprobe, wobei die Beschuldigten, sofern sie selbstständig an der Wasseroberfläche trieben, automatisch als überführt galten. Vgl. hierzu Radulović 2008: S. 285.

258 *Vračara* ist in etwa bedeutungsgleich mit dem Begriff der Zauberin, besitzt jedoch eine negative Konnotation. *Baba* wird umgangssprachlich häufig synonym dazu gebraucht, insbesondere weil die Bezeichnung vergleichsweise neutral bleibt. Die Frauen werden *baba* (Großmutter) genannt, da sie in der traditionellen Magie erst mit Einsetzen des Klimakteriums praktizieren dürfen. Vgl. Kerewsky-Halpern 1985: S. 320.

259 Radulović 2008: S. 289–290.

260 Radulović 2005: S. 354. Die Heilkundigen wurden am häufigsten aufgesucht. Einen Arzt konsultierte man erst dann, wenn der Kranke beinahe schon im Sterben lag. Ebd., S. 352–353.

261 Đorđević 1953: S. 45.

262 Đorđević 1953: S. 45.

263 Đorđević 1953: S. 45.

haben.²⁶⁴ Auf Befehl des türkischen Kommandanten hatten alle älteren Frauen und jeder bewaffnete Türke am Fluß zu erscheinen, wo die Frauen von ihren Männern oder Söhnen an ein Seil gebunden und der Wasserprobe unterzogen wurde.²⁶⁵ Jene die untergingen, wurden unverzüglich an der Leine herausgezogen, während diejenigen Frauen, die auf der Wasseroberfläche trieben zunächst den türkischen Soldaten übergeben wurden.²⁶⁶ Ein Hexereiverdacht musste jedoch nicht zwangsläufig tödlich enden. Nachdem 1734 in Hasan-pašina Palanka (heute: Smederevska Palanka) einige Kinder an den Windpocken starben, verdächtigte man Mijoljka, die Mutter des dortigen Pfarrers, deren Tod verursacht zu haben.²⁶⁷

Als sie sich deswegen beim Belgarder Mitropolit Vićentije Jovanović beschwerte, richtete der sich an den *obor-knez* Staniša Marković Mlatišuma, unter dessen Kommando Hasan-pašina Palanka stand, dass er den Leuten anraten möge, sich zu beruhigen und Mijoljka wieder nach Hause zu lassen.²⁶⁸

Wie mit den verdächtigen Frauen letztlich verfahren wurde, hing oft von der Willkür der örtlichen Behörden und Gemeindevorsteher ab. Daher lässt sich trotz dem Bestreben Hexereiprozesse juristisch unter Strafe zu stellen, keine einheitliche Aussage hierzu formulieren. Vielerorts rehabilitierte man die Beschuldigten wenig später sogar. Dies beweist auch ein Fall aus dem montenegrinischen Staatsarchiv

²⁶⁴ Đorđević 1953: S. 18.

²⁶⁵ Đorđević 1953: S. 19.

²⁶⁶ Đorđević 1953: S. 19. Đorđević führt nicht weiter aus wie und ob jene Frauen letztendlich verurteilt wurden. Ein anderer Fall aus dem Dorf Brda lässt jedoch vermuten, dass es lediglich bei Züchtigungen für die beschuldigten Frauen blieb. Hier verweilte im Dezember desselben Jahres ein türkischer Offizier, dem die Bauern von einer Hexe unter den Dorfbewohnern erzählten. Als ihm die alte Frau vorgeführt wurde, prügelte er sie solange bis diese ihm nach hundert Stabhieben gestand, wessen Kinder sie umgebracht und wer ihr dabei geholfen habe. Auch die genannten, weiteren Frauen züchtigte er auf dieselbe Weise, erhielt von deren Familien anschließend eine Entlohnung für seine Bemühungen sie von der Hexerei zu heilen und verließ das Dorf. Vgl. ebd., S. 45.

²⁶⁷ Đorđević 1953: S. 18.

²⁶⁸ Đorđević 1953: S. 44. Meine Übersetzung. Der damalige Titel *obor-knez* ist in etwa vergleichbar mit dem eines heutigen Bürgermeisters oder Gemeindevorstands.

in Kotor, der sich bereits um 1708 ereignete.²⁶⁹ Dort wurden einige Frauen aus Risna beschuldigt Kinder mit einem Krankheitszauber belegt und diese verzehrt zu haben.²⁷⁰ Obwohl die *vračara* Bojana in diesem Zusammenhang gestand, dass sie das Herz eines kleinen Jungen gemeinsam mit anderen Frauen verspeist habe, soll sie nach ihrer Haftentlassung dennoch weiterhin Menschen behandelt haben.²⁷¹

Genau dank jenem Konzept, war es in der Praxis möglich, Frauen der Hexerei zu bezichtigen und ihnen dann vice versa, sofern sie gestanden und bekannten, eine Hexen gewesen zu sein, die Rolle der *vračara*, die ausschließlich weiße Magie praktiziert, die der Hellscherin oder der Heilkundigen zuzuteilen.²⁷²

Diese Ambivalenz führte in Einzelfällen jedoch immer wieder auch dazu, dass Frauen gesteinigt, brutal erstochen, mit Feuer verstümmelt oder erschossen wurden.²⁷³ Für das Jahr 1811 ist etwa die Ermordung Petra Jokićs dokumentiert, die in Topola für eine Hexe gehalten und niedergeschossen wurde.²⁷⁴ Ihren Leichnam zerteilte man anschließend martialisch mit Messern und Macheten.²⁷⁵ Verantwortlich für solche Leichenschändungen war die kollektive Furcht vor einer Rückkehr der Toten als Werwolf oder Vampir. Da die Hexenvorstellung in Südosteuropa eng mit dem Vampirglauben korreliert, sind kannibalistische Elemente wie der Verzehr innerer Organe oder das Saugen von Blut auch für die Figur der Hexe bezeichnend.²⁷⁶ Ähnlich dem Vampir glaubte man auch von Hexen, dass sie ihren Opfern v.a. nachts nachstellten; Kleinkinder, enge Familienmitglieder oder nahestehende

²⁶⁹ Radulović 2005: S. 354.

²⁷⁰ Radulović 2005: S. 354.

²⁷¹ Radulović 2005: S. 354.

²⁷² Radulović 2008: S. 289–290. Meine Übersetzung, Ich behalte hier den Originalbegriff der *vračara* bei, um die terminologische Pluralität der Begriffe in den Quellen abzubilden. Auf die Problematik, die sich daraus ergibt, beziehe ich mich in einem späteren Kapitel eingehender.

²⁷³ Radulović 2005: S. 349–350.

²⁷⁴ Jovanović o.J.: S. 1115.

²⁷⁵ Jovanović o.J.: S. 1115.

²⁷⁶ Jovanović o.J.: S. 1114.

Menschen galten als besonders gefährdet.²⁷⁷ Dabei hatte man generell Menschen mit einem unsteten, sündhaften Lebenswandel, solche die den Bösen Blick besaßen oder lange auf dem Totenbett gelitten hatten, im Verdacht posthum zu Wiedergängern zu werden.²⁷⁸ Das Ausmaß dieser Angst zeigte sich letztlich besonders drastisch anhand der Vorfälle zwischen 1838 und 1848, den man auch von staatlicher Seite aus hilflos gegenüberstand.²⁷⁹

Knez Miloš genehmigte ihnen ‚jene Gräber zu öffnen, in denen sie Vampire vermuteten‘, aber er verbot ihnen ‚die Schändung der Leichen... ebenso, dass sie die Leute herbeirufen oder einen Bischof, damit er den Toten nach dem Gesetz Gebete vorlese‘. Doch die Bewohner von Ub befolgten dies nicht, sondern ‚zerbröselten ihn mit einem Pflock, schnitten ihm den Kopf ab, legten diesen ans Bein, die Gräber stehen auch jetzt noch offen...eine Frau haben die Hunde geholt und gefressen‘. Sie haben weder einen Geistlichen, noch den Fürstbischof gerufen, ‚sondern [stattdessen] irgendeinen Greis aus Panjuha, der ihnen beibrachte wie sie mit seiner Hilfe Vampire besiegen.‘²⁸⁰

Bei den zeitlich begrenzten Hexenverfolgungen in Serbien handelte es sich größtenteils um Fälle von Selbstjustiz, an denen Kirche und Staat als organisierte Institutionen nicht partizipierten. Im Gegensatz zu den katholisch besetzten Regionen versuchte die religiöse und politische Obrigkeit bis auf wenige Ausnahmen solchen Anfeindungen den Nährboden zu entziehen und die Frauen stattdessen zu schützen.²⁸¹ Dies schließt allerdings die individuelle Beteiligung einzelner Geistlicher oder Amtsträger nicht gänzlich aus, deren Ansichten häufig näher an den Überzeugungen ihrer Dorfgemeinden lagen, als an den Gesetzesvorgaben.²⁸² Als man 1836 im Dorf Svojdruha einen Vampir vermutete, nahm daher auch der dortige Priester Zaharija aktiv an

277 Jovanović o.J.: S. 1113.

278 Zečević 2008: S. 111 und S. 117.

279 Radulović: S. 125.

280 Đorđević 1924: S. 210–211. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

281 Đorđević 1953: S. 44.

282 Đorđević 1953: S. 44.

den Vorgängen teil.²⁸³ Dabei gruben die Dorfbewohner den Leichnam Miloš Rajkovićs ganze dreimal aus und wieder ein; besprengten dessen sterbliche Überreste mit Weihwasser, schossen darauf, schlugen auf die Leiche ein und enthaupteten diese schließlich während der letzten Exhumierung.²⁸⁴ Ein ähnlicher Fall ereignete sich im damaligen Podbir, wo im Beisein des zuständigen Geistlichen und unter anhaltenden Gebeten ein Grab geöffnet wurde.²⁸⁵ Nachdem ringsum Schutzfeuer gelegt worden waren, durchstach man den aufgeblähten Leichnam des Toten, strich ihm mit Weißdornzweigen über den Körper und vergrub ihn wieder.²⁸⁶ Auf dieselbe Weise wurde auch mit Frauenleichen verfahren, denn man glaubte die schwarze Seele einer vermeintlichen Hexe könne nach deren Ableben zurückkehren.

Eine veštica kann auch nach ihrem Tod gefährlich sein. Deshalb sollte man ihr, wenn sie stirbt, mit einem Messer, das einen schwarzen Griff besitzt, die Fußsehnen durchtrennen sowie jene unter den Knien, damit sie nicht aus dem Grabe nach Hause komme und den Leuten kein Übel zufüge.²⁸⁷

In Novi Pazar übernahm 1826 sogar der dortige Priester selbst die Pfählung einer solchen Untoten.²⁸⁸ Und in Krepoljin wurde 1844 das Grab einer alten Frau wieder ausgehoben, deren Leichnam mit einem Säbel durchstoßen und anschließend durchgeschossen wurde.²⁸⁹

Anfang des 19. Jahrhunderts besaß die orthodoxe Kirche nur wenig Macht im Land, die politischen Unruhen, Korruption und ein zuneh-

²⁸³ Dorđević 1924: S. 205.

²⁸⁴ Dorđević 1924: S. 210–211.

²⁸⁵ Kazimirović 1941: S. 72.

²⁸⁶ Kazimirović 1941: S. 72. Weißdorn galt als apotropäisches Mittel, das insbesondere bei der Bekämpfung von Vampiren verwendet wurde. Der vermeintliche Vampir wurde dabei mit den Dornen der Pflanze quasi gepfählt, indem man ihm die Haut durchstach. Das oben genannte Bestreichen der Leiche mit Weißdornzweigen sollte die Teilnehmer der Zeremonie vor einem Überspringen des Teufels im Körperinnern des Toten schützen. Zur Funktion des Weißdorn im Vampirglauben vgl. Zečević 2008: S. 115–116.

²⁸⁷ Dorđević 1953: S. 48. Meine Übersetzung.

²⁸⁸ Kazimirović 1941: S. 72.

²⁸⁹ Kazimirović 1941: S. 72.

mender Sittenverfall hatten ihr schwer zugesetzt.²⁹⁰ Neben ökonomischer Unsicherheit und steigender Kriminalität, prägten temporär auch Epidemien und eine hohe Kindersterblichkeit die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts.²⁹¹ Zudem war die Anzahl der Kirchen und Klöster im Land noch immer verschwindend gering, was sich unmittelbar auf den Besuch der sonntäglichen Messen und Lesungen auswirkte.²⁹² In manchen Gegenden war der Klerus derart schwach vertreten, dass nicht einmal jede Stadt eine eigne Kirche besaß.²⁹³ Als Reaktion auf jene Zustände, rief *knez* Miloš mehrfach zu regelmäßigeren Teilnahmen an Gottesdiensten und der unbedingten Einhaltung christlicher Ruhetage auf.²⁹⁴ Durch den Bau neuer Kirchen und die staatliche Unterstützung gelangte der Klerus allmählich wieder zu Ansehen und Einflussmöglichkeiten.²⁹⁵ In der Folge wurden auch pagane Praktiken und Bräuche strafrechtlich härter geahndet. Denn wie der *knez* selbst einmal bekannte, so mochte er schon nicht „(...) dass kluge Leute unterm Volk weissagen, geschweige denn Wahnsinnige.“²⁹⁶ Bis dato übliche Praktiken wie die Jagd auf Vampire, versuchte man vehement als Aberglauben abzutun oder stellte deren Ausübung juristisch unter Strafe. Im Jahr 1824 wurde schließlich erstmals ein Gesetz verabschiedet demzufolge auch die Mörder vermeintlicher Hexen juristisch überführt werden mussten.²⁹⁷ Diesem entscheidenden Schritt waren bereits einige Fälle vorausgegangen, bei denen der Klerus eigenmächtige Prozesse und Selbstjustiz verurteilt hatte. Schon im März des Jahres 1795 hatte bspw. der montenegrinische Mitropolit Petar I dem Abt des Klosters Savina in der Bucht von Kotor ein unmissverständliches Schreiben zukommen lassen.²⁹⁸ Darin weist er ihn an, dem dortigen Pfarrer Jefimije und den übrigen Bewohnern aus dem nahegelegenen Mokrinje, die an der Steinigung einer Frau als Hexe

290 Radulović 2008: S. 288.

291 Radulović 2009: S. 126–127.

292 Radulović 2009: S. 126–127.

293 Đorđević 1924: S. 207.

294 Radulović 2008: S. 288 und Đorđević 1924: S. 208.

295 Radulović 2008: S. 288.

296 Radulović 2009: S. 126. Meine Übersetzung.

297 Jovanović o.J.: S. 1116.

298 Đorđević 1953: S. 44.

teilgenommen hatten, zu melden, dass sie „(...) von der heiligen Kommunion ausgeschlossen und von der heiligen Kirche zu willkürlichen Mördern erklärt wurden.“²⁹⁹ Eine völlig andere Situation bot sich im benachbarten Kroatien, wo es unter dem Einfluss Habsburgs und der katholischen Kirche um 1609 zu ersten Hexenprozessen nach inquisitorischem Vorbild kam.³⁰⁰ Die dortigen Pogrome fanden 1758 durch einen Erlass Königin Maria Theresias ein Ende, inzwischen waren ihnen allerdings bereits rund 7000 Menschen zum Opfer gefallen.³⁰¹

Ein Vorfall der sich 1823 im serbischen Jaklje ereignete, veranschaulicht indes wie sehr man seitens des Staats darum bemüht war, die neuen Gesetze auch geltend zu machen.³⁰² Dort hatte man eine vermeintliche Hexe verhaftet, die unter Folter weitere 15 Frauen beschuldigt hatte, unter denen sich auch ein Mann befand.³⁰³ Đorđe Milivojević und Periša Gligorijević hatten die aus dem Dorf stammende Obrenija Nikolina, der sie vorwarfen ihre Ehefrau und Schwiegertochter gefressen zu haben, schwer misshandelt und ihr dabei den Arm gebrochen.³⁰⁴ Nur wenig später erhielt der zuständige knez Petar Obradinović den Befehl unverzüglich beide Männer an *knez* Miloš auszuhändigen, der 1824 schließlich den Auftrag erließ, den flüchtigen Đorđe „(...) zu verhaften oder umzubringen.“³⁰⁵ Dennoch scheinen die meisten Geistlichen in den ländlichen Regionen das magische Weltbild ihrer Gemeindemitglieder durchaus geteilt zu haben. Und oftmals zählten gerade die Priester zu jenen Männern, die man für besonders begabt im Umgang mit dem Übernatürlichen hielt. Wegen ihrer Verbindung zum Numinosen, schrieb man ihnen meist auch die Fähigkeit zur magischen Intervention in Gefahrensituationen zu.³⁰⁶ In der Vorstellung mancher Menschen besaßen sie daher besondere

299 Đorđević 1953: S. 44. Ćorović und Nakićenović zitiert nach Đorđević. Meine Übersetzung.

300 Deduš 1952: S. 84–85.

301 Deduš 1952: S. 85–86.

302 Đorđević 1953: S. 47.

303 Đorđević 1953: S. 47.

304 Đorđević 1953: S. 47.

305 Đorđević 1953: S. 47. Meine Übersetzung. Đorđe Milivojević, der zu den Drahtziehern jenes Vorfalls gehörte, entkam Miloš Männern letztlich indem er sich zunächst Wegelagerern anschloss und später in Hadži Melentijes Kloster Schutz suchte.

306 Radulović 2005: S. 345.

Heilkräfte, konnten die Atmosphäre beeinflussen oder Hagel herbeiführen.³⁰⁷ Entscheidend für solche Attributionen mag sein, dass insbesondere Prophetie und Astrologie als rein männliche Domänen galten, die von Gelehrten, Mönchen oder Priestern ausgeübt wurden.³⁰⁸ Und so ist es nicht verwunderlich, dass man in den historischen Aufzeichnungen vereinzelt auch Geistlichen als Akteuren bei der Vernichtung von Hexen begegnet. In Crna Bara bei Šabac ereignete sich ein solcher Fall 1841, als im Dorf durch eine Epidemie zahlreiche Kinder umgekommen waren und der Verdacht auf eine alte Frau namens Stamena fiel.³⁰⁹ Nachdem man sie dabei beobachtet hatte, wie sie Heilungszauber angewandt und als magisch geltende Orte aufgesucht hatte, waren sich der dortige Priester und die Dorfgemeinschaft einig.³¹⁰

Die Epidemie, welche in besagtem Dorf den Tod von dreißig Kindern hervorrief, wurde zum Anlass ein Ritual abzuhalten, das stärker war als die Gebete und Prozessionen, die sich als erfolglos erwiesen hatten. Die Initiative ging gemeinsam von den Hausherrn und dem Dorfpfarrer aus. (...) Im Anschluß an die Verbrennung, bei der Pfarrer Spasoje ebenfalls einer der Teilnehmenden war, begann dieser mit einem neuen Ritual. Der Priester legte seinen Talar an, laß große Gebete vor und umrundete das Dorf gemeinsam mit einem Tross an Leuten, wobei er es mit Weihwasser besprengte.³¹¹

Der Glaube an eine gemeinsame Macht von Magie und institutioneller Religion zog sich demnach auch durch die klerikale Schicht, wobei dies offenbar keinen rationalen Widerspruch darstellte. So verklagte ein Priester aus Kućanje noch 1865 Milena Radivojević, die er für schuldig am Tod seines Sohnes hielt, da sie den Stein über den dieser stolperte im Auftrag einer gewissen Ivana verhext haben soll.³¹² Der Junge sei

307 Radulović 2009: S. 247.

308 Radulović 2009: S. 256–257.

309 Kazimirović 1941: S. 73. Crna Bara befindet sich in Nordserbien, in der sogenannten Vojvodina und somit in einem Teil Serbiens, der auch einen hohen katholischen Bevölkerungsanteil aufweist.

310 Kazimirović 1941: S. 73.

311 Jovanović o.J.: S. 1117. Meine Übersetzung.

312 Radulović 2009: S. 124–125.

aufgrund dessen später tödlich erkrankt, wofür Milena nach Absatz 4, 365 des Strafgesetzbuches offiziell wegen *Verbreitung von Aberglauben* zu 12 Tagen Haft verurteilt wurde.³¹³ Zwar war die orthodoxe Kirche sehr um die Reduktion paganer Rituale bemüht, dennoch tolerierte sie gleichzeitig gewisse Praktiken. Einige davon wurden selbst seitens der Regierung im Falle größerer Epidemien empfohlen, wie etwa die Anfertigung eines sogenannten Pockenhemds (*čumina košulja*).³¹⁴

Dieser Balanceakte zwischen dem Aufbau eines autonomen und modernen Staates nach europäischem Vorbild und der Integration indigener Bräuche, erstreckte sich durch das gesamte 19. Jahrhundert. Lidija Radulović erklärt diese scheinbar paradoxe Haltung mit dem plötzlichen Aufeinanderprallen verschiedener Weltbilder und Wissensdiskurse nach der endgültigen Unabhängigkeit des Landes vom osmanischen Reich.³¹⁵ Neben den traditionellen Heilmethoden mit ihren magischen Hilfsmitteln, etablierten sich nun auch die Schulmedizin und deren wissenschaftlicher Anspruch immer stärker.³¹⁶ Zudem kam der orthodoxen Religion eine zentrale, ideologische Funktion beim Aufbau des noch jungen Staates zu, die sie quasi dazu zwang pagane Glaubenselemente wie das Pockenhemd zu tolerieren, wollte sie keine Mitglieder verlieren.³¹⁷ Auch Maria Todorova hat darauf hingewiesen, dass sich die Balkanregion nach einem halben Jahrtausend unter osmanischer Herrschaft, zunächst mit einem grundlegenden Strukturwandel konfrontiert sah:

Far more interesting is the fact that the process of ‘Europeanization’, ‘Westernization’, or ‘modernization’ of the Balkans of the nineteenth and twentieth centuries included the spread of rationalism and secular-

³¹³ Radulović 2009: S. 124–125.

³¹⁴ Radulović 2008: S. 287. Und obwohl *knez* Miloš gelegentlich auch österreichische Ärzte konsultierte, gab er ein eben solches 1837, kurz nach Ausbruch der Pocken in Jagodina, in Auftrag. Durch das Pockenhemd, das von neun Frauen gewebt werden musste, schlüpfen anschließend alle Soldaten der Kaserne, sowie der Fürst selbst und dessen Familie hindurch.

³¹⁵ Radulović 2008: S. 288.

³¹⁶ Radulović 2008: S. 288.

³¹⁷ Radulović 2009: S. 125.

ization, the intensification of commercial activities and industrialization, the formation of a bourgeoisie and other new social groups in the economic and social sphere, and above all, the triumph of the bureaucratic nation-state.³¹⁸

Die Problematik dieser politischen und sozialen Neupositionierung basierte v.a. auf dem strategischen Transitstatus des Balkanraums, zwischen Orient und Okzident.³¹⁹ Als peripherer Teil Europas markierte die Region die imaginäre Grenze verschiedener ökonomischer und sozio-politischer Zustände, weshalb sie auch kulturell noch lange als *semiorientalische Zone* wahrgenommen wurde.³²⁰ Todorova sieht einen Teil dieser Ambivalenz, die sich im alltäglichen Leben in Form des Synkretismus äußert, daher auch im historischen Kontext begründet: „Unlike orientalism, which is a discourse about imputed opposition, balkanism is a discourse about imputed ambiguity.“³²¹

Diese Heterogenität der Lebensumstände spiegelte sich letztlich auch in der kirchlichen Haltung gegenüber magischen Handlungen und Hexereidelikten wider. Denn obwohl die orthodoxe Kirche sich kontinuierlich darum bemühte pagane Vorstellungen als inhaltlosen Aberglauben zu entkräften, gelang ihr deren Eliminierung in der Praxis nie vollständig. Nachdem sie um die Jahrhundertwende schließlich einen hohen politischen wie auch sozialen Status erreicht hatte, sank ihr Ansehen nach dem Zweiten Weltkrieg und mit Beginn der kommunistischen Ära erneut beträchtlich.³²² Im Interesse einer neuen,

318 Todorova 2000: S. 12–13.

319 Todorova 2000: S. 15–16.

320 Todorova 2000: S. 16–17. Noch während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwa war die Bezeichnung *Osmanisches Europa* durchaus gebräuchlich, bevor sie allmählich durch den geographisch dezidiierteren Begriff *Südosteuropa* ersetzt wurde. Ebd., S. 27–28.

321 Todorova 2000: S. 17. Im Vergleich zu dem 1978 von Edward Said geprägten Begriff des Orientalismus, der die Differenz zwischen zwei verschiedenen Systemen behandelt; befasst sich Todorovas Konzept des Balkanismus mit den Unterschieden innerhalb eines einzelnen Systems. „What I define as balkanism was formed gradually in the course of two centuries and crystallized in a specific discourse around the Balkan wars and World War I. (...) Balkanism evolved to a great extent independently from orientalism and, in certain aspects, against or despite it.“ Ebd., S. 19–20.

322 Radulović 2009: S. 15–16.

atheistischen Ideologie galten bald sowohl die konfessionelle Religion, als auch die Ausübung magischer Praktiken als rückständig und überholt.³²³ Dennoch handelt es sich um einen schleichenden und de facto unvollendeten Prozess, wie das reichhaltige ethnographische Material zu diversen rituellen Prozessionen und synkretistischen Bräuchen während des Sozialismus belegt. Erst nach dessen Fall verschaffte sich die Kirche allmählich wieder Gehör, diesmal jedoch auf der Ebene nationaler Interessen und über die Revitalisierung patriarchaler Werte.³²⁴

Vor dem Hintergrund der anhaltenden Suche nach einer Neudefinition ihrer Identität, gewinnt gerade die Religion als Identifikationsmodell in den jugoslawischen Nachfolgestaaten seither immer mehr an Bedeutung und Einfluss. Zudem begleitet der Glaube an Magie oder zumindest eine latente Angst davor, auch heute noch vielerorts den Alltag der Region. Radulović hat dies nachweislich in ihrer Forschung über das Aufkommen alternativer Glaubenskonzepte in Serbien seit den 1990er Jahren belegt, als insbesondere Sendeformate mit okkulten Themenschwerpunkten präferiert wurden:

Solche Vorstellungen geistern auch heute noch häufig in Serbien durch die Medien. Spekulationen verzaubert worden zu sein, schlagen selbst dann in Hexereivorwürfe um, wenn sie vom Opfer nicht explizit und öffentlich ausgesprochen werden. In diesem Sinne offenbart sich die Schwarze Magie als unterschwelliges Indiz für Feindschaft und Konflikte innerhalb der Gesellschaft, welche jedoch selten zu offenen Streitfällen heranreifen. Hinzukommt, dass der Glaube an Schwarze Magie generell verborgen wird, da er nicht im Einklang mit einem modernen Weltverständnis steht.³²⁵

Dieser Synkretismus stellt im Grunde ein sehr komplexes, historisch gewachsenes und multifaktorielles Phänomen dar. Bei näherer Betrachtung lässt er durchaus konkrete Rückschlüsse auf die Wechselwirkungen hegemonialer Interessen zwischen religiösen Systemen

323 Radulović 2009: S. 128–129.

324 Radulović 2009: S. 15–16. Meine Übersetzung.

325 Radulović 2008: S. 292–293.

und staatlichen Ordnungen zu. Eine Kosmologie in der sich das Magische und der institutionelle Glaube allerdings nicht a priori gegenseitig ausschließen, umgibt schnell die Aura des Irrationalen oder Rückständigen:

(...) East came to be identified more often, and often exclusively, with industrial backwardness, lack of advanced social relations and institutions typical for the developed capitalist West, irrational and superstitious cultures unmarked by Western Enlightenment.³²⁶

An der Aktualität des Magischen im öffentlichen Diskurs und dessen medialer Popularisierung in den 90er Jahren sind allerdings mehrere Faktoren beteiligt. Zum einen spielen synkretistische Glaubenselemente eine entscheidende Rolle im Ringen um eine postsozialistische Identität. Denn sie bedienen bei der Revitalisierung traditioneller Werte mühelos die nationalistische Narrative einer authentischen Kultur, wie ich in Kapitel 5 ausführlicher erläutern werde.³²⁷ Zum anderen existieren durchaus praktische und existenziell motivierte Gründe für das Festhalten an gewissen magischen Praktiken. Dabei belegen sie v.a. den tiefen Vertrauensbruch, der zwischen der Bevölkerung, den staatlichen Versorgungsinstitutionen und dem Gesundheitswesen herrscht; sowie das offenkundige Misstrauen gegenüber politischen Entscheidungsträgern.

326 Todorova 2000: S. 11–12.

327 Shaw and Stuart 1994: S. 9.

3 Zwischen Ethnomedizin, sorcery und Schamanismus: Traditionelle Magie³²⁸ im ruralen Raum

3.1 Zauberhafte Aussichten

Wenn man durch Belgrad schlendert, mit seiner Mischung aus historischen Häuserfronten und imposanten sozialistischen Gebäudeblöcken, erscheint es eher seltsam den magischen Beistand einer *baba* aufzusuchen. In den Schaufenstern der zahlreichen kleinen Buchhandlungen im Stadtzentrum, entlang der Knez Mihajlova stolpert man zwar gelegentlich über okkulte Titel wie *Vlachische Magie* oder *Liebeszauber*. Aber die mysteriöse Magie passt nicht so recht ins Bild dieser asphaltgrauen Moderne mit ihren graffitibunten Mauerflächen und den schicken Modeboutiquen auf der Flaniermeile. Und so ist man vielleicht geneigt diese zarten Spuren im Vorübergehen einfach wegzulächeln. Schließlich gehört man nicht zu jenen Menschen, deren abergläubische Tanten ihnen dreimal über die Schulter spucken, um den guten Verlauf der Dinge zu gewährleisten. Überhaupt wird in den angesagten Cafés der Stadt schon seit längerem kein *domaća kafa* (einheimischer Kaffee) mehr serviert, jener türkische Mokka aus dessen zähem, dunkelbraunem Satz besagte Tanten gerne eine baldige Heirat und mindestens drei Kinder weissagen. Man trinkt jetzt lieber europäische Kaffeevarianten; wohl auch, weil man sich davon eine ungefährlichere Zukunft erhofft. Erst recht seit Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen. Und schaden kann es freilich nicht, aber vielleicht hilft es ja.

Die trübe wirtschaftliche Situation der vergangenen Jahre und das undurchsichtige politische Treiben haben tatsächlich nichts auch nur annähernd Magisches an sich. Inmitten einer kollektiven Stimmung, dass man *na dnu dna* (auf dem untersten Boden), sozusagen am

328 Ich benutze den Begriff der traditionellen Magie in Anlehnung an Kerewsky-Halpern, die sich in ihrer Studie damit v.a. auf die Praktiken im ruralen Raum bezieht: „Here traditional refers to folk practices (...)“ Kerewsky-Halpern 1985: S. 320.

äußersten Rand der Gesellschaft angelangt sei, erscheint die Hoffnung auf sozialen Aufstieg vielen selbst nichts weiter als ein fauler Zauber zu sein. An manchen Handgelenken blitzen neuerdings Armbänder mit azurblauen Glasaugen gegen den Bösen Blick. Nicht mehr als ein unbedeutendes Urlaubssouvenir aus Sarajevo oder Istanbul, wie gerne betont wird. Und dennoch scherzt die Dame mit dem charmanten Silberblick im Friseursalon regelmäßig über die kleinen Missgeschicke, an denen ihre *urokljive oči* (böswilligen Augen) Schuld seien. Und niemand würde es wagen ihr darin zu widersprechen, solange sie einen mit diesem leicht schielenden Lächeln fixiert. Warum also sollte man in dieser friedvollen Atmosphäre des gegenseitigen Misstrauens noch immer eine *baba* konsultieren? Schließlich hängt von nahezu jedem Rückspiegel ein massiver Rosenkranz, an dessen Ende ein orthodoxes Kreuz seinen Fahrer beschützt. Auch wenn man im ganz normalen Chaos des postsozialistischen Alltags ein wenig nach der Antwort auf jene Frage graben muss, so gibt Maria Vivod in ihrem Beitrag über Magiewirkende in der Vojvodina den entscheidenden Hinweis:

Serbian society is in a deep social, economic, cultural, and identity crisis. Modern medicine, partially due to a lack of material resources, is not able to provide well enough for the sick or for families in crisis. On the other hand, Serbian society following the fall of the Communist regime and the dictatorship is seeking its own identity primarily by returning to its roots. One of the motifs of turning to one's roots is the return of the traditional ways of healing. Traditional methods of medication give the necessary support to the individual in need and in the same time to the family as well. In this way, charms, which were recorded by a local ethnologist in the 1950s as being a disappearing phenomenon, are flourishing once again, in a somewhat altered way.³²⁹

Dennoch gibt nicht jeder diese Nähe zur Magie auch gerne zu. Denn trotz der Abgeschiedenheit in der sich *baba* und Klient begegnen, gilt ihr Zusammentreffen noch immer als dubios. Ganz im Gegensatz zum Stellenwert der Magie im akademischen Diskurs des Landes, der

329 Vivod 2009: S. 244.

sie als kulturelles Unikum zelebriert und nach deren mythologischen Wurzeln fahndet. Der reale Gang zur *baba* bleibt widersprüchlich. Unter dem Gewicht der öffentlichen Meinung, die sich zum Teil am populistischen Kurs der Orthodoxen Kirche orientiert und *vračanje* (Hexerei, Zauberei) als Aberglauben einordnet, schwankt die individuelle Haltung deutlich. Zumal die wiederholte Präsenz der Thematik in den Unterhaltungsmedien ein durchaus milderer persönliches Urteil erlaubt.

In den vielen Gesprächen die ich während meines Forschungsaufenthalts geführt habe, gab es daher nur wenige bei denen sich mein Gegenüber entschieden von der Magie als Gegenstand unserer Unterhaltung distanzierte. Und wenn doch, so geschah dies mit einem unmissverständlichen Verweis auf den eigenen Glauben. In den meisten Fällen herrschte jedoch eine ungezwungene Offenheit, wobei mir nicht selten bereitwillig angeboten wurde den Kontakt zu irgendeiner *baba* herzustellen – natürlich nur *ako ti treba* (sofern ich sie benötige). Denn es scheint ein ungeschriebenes Gesetz zu sein, dass man nicht einfach nur über Magie spricht, ohne sie hinterher auch gebrauchen zu wollen. Dieselbe Logik lässt einen Ethnologen mitunter äußerst zwielichtig erscheinen, insbesondere dann, wenn man angibt sich nur theoretisch mit Magie zu befassen. Basmen³³⁰ in Texten der Sekundärliteratur zu lesen und aufgrund dessen womöglich inhaltliches Wissen über *vračanje* zu besitzen, handelte mir gelegentlich Misstrauen ein. Denn wie Jeanne Favret-Saada bereits während ihrer Forschungen zum Hexenglauben im Hainland Westfrankreichs feststellen musste:

Die Zauberei ist nun aber Wort, jedoch ein Wort, das Macht ist, nicht Wissen oder Information. Wenn in der Zauberei gesprochen wird, dann niemals, um zu informieren. (...) Denn es ist das Wort (und nur ein Wort),

330 Basmen sind magische Formeln bzw. Anrufungen, die auf einer oralen Tradition beruhen und lediglich matrilinear weiter vererbt werden. Da sie außer in ethnographischen Feldstudien, normalerweise nicht verschriftlicht werden, impliziert ihre Kenntnis quasi die Ausübung von Magie.

das verhext und enthext, und wer immer sich in die Lage begibt, es auszusprechen, ist jemand, der gefürchtet wird.³³¹

Wer sich detailliert über magische Praktiken äußern, sich selbst aber in keinen Zusammenhang damit bringen wollte, verwies daher gerne auf Ostserbien als besonders *okkulte Zone*. Die Region ist v.a. für die Vlachische Magie berüchtigt und findet häufig in skurilen Anekdoten über diverse Liebeszauber Erwähnung. Da der Anteil der Vlachen unter der dortigen Bevölkerungsschicht dominiert, konnte im Gespräch neben der räumlichen, auch eine zusätzliche ethnische Distanz vom Sprecher simuliert werden. Durch diese regionale Attribution von Magie entsteht außerdem eine Kluft zum magischen Gegenstand der Unterredung, die nicht zwangsläufig durch eigene Erfahrungen überbrückt werden muss.³³² Dadurch wird Magie abstrahiert und stellt keine Bedrohung mehr für die Reputation des jeweiligen Sprechers dar. „Wie bequem, daß es auf diese Weise einen Ort gibt, an dem alles Imaginäre untergebracht ist.“³³³ Dass Ostserbien dabei längst kein vom Rest des Landes abgeschotteter Landstrich ist, in dem die Vlachen völlig weltfremd ihren seltsamen Bräuchen nachgehen, zeigt der folgende Auszug aus der Zeitschrift *Glas javnosti* vom Januar 2003:

In den Dörfern Ostserbiens leben einige alte Frauen, die auf Wunsch Schwarze Magie entfernen. Und wie wir erfahren [haben], so gebe es keinen Tag an welchem sich vor ihren Häusern keine Autos mehr einfinden, deren Kennzeichen aus allen Teilen Serbiens stammen...Wenn es um Hellscherinnen, Zauberinnen und Kräuterweibern geht, die mit Hilfe von Pflanzen, magischen Gegenständen und mystischen Formeln Menschen in eine anhaltende Besessenheit versetzen, ist diese Gegend führend in [ganz] Serbien...mittels Schwarzer Magie erreichen diese Zauberfrauen die sexuelle Abhängigkeit untreuer [Ehe]männer (...).³³⁴

331 Favret-Saada 1979: S. 17.

332 Favret-Saada 1979: S. 10–11.

333 Favret-Saada 1979: S. 10–11.

334 Divac 2003: S. 111–112. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

Der genaue Wortlaut des Artikels ist dabei besonders interessant, denn es scheinen dieselben Frauen zu sein, welche die Zauber auflösen oder auf Wunsch neu aussprechen. Diese Ambivalenz sowie die diffuse und undifferenzierte Terminologie sind etwas, das ich auch in meinen Gesprächen oft beobachten konnte. Wann immer ich jemanden darum bat mir den Unterschied zwischen den verschiedenen Bezeichnungen für Magie eingehender zu erklären, ergaben sich zwangsläufig Unklarheiten oder inhaltliche Überschneidungen. Das mag zum Einen durch den historischen Kontext bedingt sein, der schlichtweg keine dogmatische Magiedefinition kennt. Zum Anderen liegt es sicherlich auch an der Intimität bzw. Verborgenheit magischer Handlungen, deren Intention jeweils individuell motiviert bleibt.

Eine Tendenz zum Gebrauch bestimmter Termini lässt sich allerdings dennoch feststellen. Zumindest was die Umgangssprache anbelangt, dominieren die Begriffe *vračanje* (Zauberei, Hexerei) und *vradžbina* (Hexenkünste), wobei Letzterer eher als Sammelbegriff dient. So resümierte bereits Radovan N. Kazimirović:

Bei uns hält man Zauberei und Hexerei häufig für dasselbe. Es ist fast so, als gäbe es in unserer Sprache noch keine Definition der Begriffe Zauberei und Hexerei, weshalb man sie gewöhnlich als *vračanje* (*vradžbina*) bezeichnet.³³⁵

In Bezug auf die Magiewirkende hat sich dementsprechend die Bezeichnung *vračara* am stärksten durchgesetzt, gängiger ist tatsächlich nur noch *baba*.³³⁶ Eine Kombination aus beiden Begriffen gibt es ebenfalls, *baba-vračara* oder *baba-veštica*, letzterer ist jedoch fast ausschließlich als scherzhafte Anspielung gemeint. Der Gebrauch der Termini in der Sekundärliteratur erscheint häufig sehr konfus, wobei einzelne Bezeichnungen immer wieder synonym verwendet werden.

³³⁵ Kazimirović 1941: S. 81. Meine Übersetzung.

³³⁶ Da der Begriff als Substantiv allerdings auch die eigene Großmutter bezeichnen kann, wird er semantisch nochmals hervorgehoben, sofern die tatsächliche Konsultation einer *baba* gemeint ist. Etwa: *Idem kod neke babe* / Ich gehe zu einer [bestimmten] *baba*, anstatt: *Idem kod babe* / Ich gehe zur Oma.

Daher greife ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit im Hinblick auf die Magiewirkenden auf den weitestgehend neutralen Terminus der *baba* zurück, da er die Ambivalenz von Magie spiegelt ohne zu polarisieren. In den wörtlichen Zitaten behalte ich jedoch die Pluralität der Begriffe bei.

3.2 Eskimowörter für Magie³³⁷

Der Hexenglaube wird als eine irrige Theorie präsentiert, auf die sich die Bauern berufen können, weil sie die lokale Theorie ist.³³⁸

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gestaltet sich der Versuch einer definitorischen Grenzziehung zwischen den einzelnen Termini komplizierter. So herrscht innerhalb des akademischen Diskurses eine anhaltende Konfusion über die diversen, teilweise synonym gebräuchlichen Bezeichnungen, die bislang nicht ausgeräumt werden konnte. Wie überall, so hat auch in Südosteuropa der wissenschaftliche Anspruch einer Klassifizierung den Zugang zum tatsächlichen Phänomen nur erschwert. Die empirische Wirklichkeit scheint geradezu hinter aufoktroierten Konzepten und unanfechtbaren Theorien zu verschwinden. In einer Wissenschaftstradition in der es mittlerweile zum guten Ton gehört, die Thesen der Vorgänger meist unreflektiert zu perpetuieren, werden Paradigmenwechsel selten. Und wenn man nicht aufpasst, dann läuft man Gefahr die Landkarte Serbiens als Kuriositätenkabinett misszuverstehen – zumindest sofern man sie durch die Brille mancher Forscher betrachtet.

In der Konfrontation mit einem so vielfältigen Vokabular zur Beschreibung magischer Praktiken, fühlt man sich mitunter an Franz Boas erinnert. Dessen prominenter Theorie zufolge verfügen die *Eskimos* über weit mehr als nur ein Wort für den sie umgebenden Schnee.³³⁹ Je nach Beschaffenheit und Form sollen sie unterschiedliche Begriffe für seine

³³⁷ In Anlehnung an Martin 1986: S. 418.

³³⁸ Favret-Saada 1979: S. 12.

³³⁹ Martin 1986: S. 418.

verschiedenen Zustände verwenden: „(...) *aput* ‚snow on the ground‘, *qana* ‚falling snow‘, *piqsirpoq* ‚drifting snow‘, and *qimuqsuq* ‚a snow drift“.³⁴⁰ Dieselbe Hypothese ließe sich ohne Zweifel auch hervorragend auf den Forschungskontext in Serbien übertragen. Man könnte bspw. von einem pluralistischen Magiebegriff ausgehen, der mehr als nur einen sprachlichen Ausdruck zur Differenzierung magischer Handlungen kennt. Die Gleichwertigkeit der Begriffe wäre dabei zentral, da sie jeweils unterschiedliche magische Kategorien bezeichneten. So könnte man etwa argumentieren, dass *čaranje* Zauberei, *vračanje* Hexerei/ Zauberei, *bajanje* Ethnomedizin, *gatanje* Wahrsagerei und *proricanje* Prophetie sei. Eine scheinbar schlüssige Theorie, die in dieser Form durchaus bereits von einigen Forschern konstatiert wurde. Doch damit würde man letztendlich nur Boas Fehler wiederholen und von der Inkomparabilität dieser Termini miteinander ausgehen, ohne dabei deren situative oder kulturelle Implikationen zu berücksichtigen.³⁴¹ Sprachliche Ausdrucksformen bleiben allem voran nämlich lebendig und sind aufgrund dessen einem ständigen Wandel unterworfen. Zudem werden sie in hohem Maße von regionalen Faktoren und der individuellen Sprecherposition bestimmt, weshalb es Sinn macht für ein tiefer gehendes Verständnis auch deren Etymologie miteinzubeziehen.³⁴²

Etwa mahnte Kazimirović dazu *čaranje*, *bajanje*, *gatanje* und *vračanje* konsequent voneinander zu unterscheiden und diese nicht unter dem Sammelbegriff *vradžbina* zu subsumieren.³⁴³ Ein konzeptioneller Ansatz, der in der serbischen Forschungsliteratur zum Thema bis heute besonders dominant hervortritt. Als einer der Ersten empfahl er in seinem 1941 erschienen Werk zu Magievorstellungen in Serbien,

(...) was im Westen unter der Bezeichnung Weiße und Schwarze Magie (‚Zauberei‘) bekannt ist, bei uns als *čaranje*, *bajanje* (...) usw. zu begrei-

³⁴⁰ Martin 1986: S. 418.

³⁴¹ Martin 1986: S. 418–419.

³⁴² Martin 1986: S. 418. Martin kritisiert, dass Boas kaum zwischen der Wortwurzel, dem Wort an sich und bedeutungsverwandten unabhängigen Termini unterschied.

³⁴³ Kazimirovic 1941: S. 177.

fen. Aber von diesen Dingen weiss eine gewöhnliche Wahrsagerin oder vračara nichts. Noch weniger kennt sie die Techniken, zur Anrufung unreiner Geister („Hexerei“).³⁴⁴

Kazimirović versuchte Magie also weniger nach moralischen Parametern wie weiß/gut oder schwarz/böse zu beurteilen, sondern stattdessen nach deren performativen Kriterien: einfache Zauberei, Nekromantie und Prophetie. Da die Begriffe seiner Argumentation zufolge jedoch phänomenologische Unterschiede benennen sollen, bilden sie wie in Boas Schneetheorie unweigerlich ‚semantische Kategorien‘.³⁴⁵ Eine These, die spätestens durch die genauere etymologische Analyse widerlegt werden kann, die beweist, dass sich die jeweiligen Termini durchaus synonym gebrauchen lassen:

(...) skr. *bajati*, bulg. *baja* in der Bedeutung ‚durch Zauber(sprüche) heilen, besprechen‘ bzw. skr. *bahorica*; sie alle gehen auf idg. **bha-* zurück; dies ist u.a. in aind. *sabha* ‚Versammlung, in der gesprochen wird‘ und ahd. *pannan* ‚mit Worten und Zauberei in Bann tun‘ vertreten. Auf verbale Betätigung verweisen auch skr. *vračati*, bulg. *vračuvam* ‚anzaubern‘ bzw. skr. *vračara*, bulg. *vračka* ‚Anzauberin‘, die sich, ebenso wie slaw. *vrag* ‚Feind, Teufel‘ auf idg. **u̯er* in der Bedeutung ‚sagen, reden‘ zurückführen lassen.³⁴⁶

Da sich *bajanje*, *vračanje*, *vražanje* in ihrer Bedeutung de facto also kaum voneinander unterscheiden, liegt der Schlüssel zum phänomenologischen Verständnis nicht in der Differenzierung der einzelnen Wörter. Vielmehr lässt sich die Komplexität der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten erst vollständig erfassen, wenn auch deren etymologische Herkunft berücksichtigt wird.³⁴⁷ Dadurch wird die subs-

³⁴⁴ Kazimirović 1941: S. 178. Meine Übersetzung. Die Begriffe der *Zauberei* und *Hexerei* verwendet Kazimirović deutsch im Original. Ich habe die serbischen Bezeichnungen hier bewusst nicht übersetzt, um die Pluralität der Begriffe zu demonstrieren. Auch existieren im Deutschen aufgrund der homogenen Magievorstellung keine äquivalenten Vokabeln, *čaranje* und *bajanje* können lediglich mit *zaubern* übersetzt werden.

³⁴⁵ Martin 1986: S. 418.

³⁴⁶ Schubert 1987: S. 229.

³⁴⁷ Martin 1986: S. 419.

titutive und oft sehr konfuse Verwendung bestimmter Bezeichnungen nachvollziehbar, insbesondere sofern man deren Gebrauch im Alltag in Abhängigkeit von persönlichen und regionalen Faktoren bedenkt. Ljubinko Radenković fügt außerdem hinzu, dass die idg. Wurzel **uer* zudem *drehen* und *umdrehen* als Bedeutung umfasst.³⁴⁸ Dadurch kann die Ambivalenz der *baba* bzw. *vračara* auch semantisch erklärt werden, denn sie zaubert zugleich Dinge an oder kehrt fremde Zauber um. Der Terminus *vračanje* beinhaltet demnach weitaus mehr, denn „(...) ‚*vračanje*‘ (*vračarica*, *vražalica*, *vračka*) meinen die Tätigkeit jener, die durch magische Vorgänge zu Krankheiten oder Genesung führten.“³⁴⁹ Ob eine gewisse *baba* auch schadhafte Hexerei betreibt oder nicht, bleibt letztlich jedoch ein lebenslanges Geheimnis – zumindest in der kollektiven Vorstellung:

Vračare, die auch die sog. Schwarze Magie anwenden, versterben oft unter tragischen Umständen und erreichen selten ein hohes Alter. Keine *vračara* gibt zu, dass sie ihre ‚Gabe‘ dazu verwendet, einem anderen Schaden zuzufügen. Für solch ein *bajanje* beschuldigen sie jene aus dem Nachbardorf und nennen eine Reihe von Beispielen früh verschiedener *vračare*, die gehext haben [sollen].³⁵⁰

Favret-Saada beschreibt eine ähnliche Situation für das Hainland, wo man ebenfalls aus den Todesumständen eines vermeintlichen Zaubers auf dessen ‚wahre Natur‘ schliesst: „(...) in wenigen Stunden hinweggerafft, infolge der Vorhersage eines Hellsehers, oder wiehern wie die Stute, die er verhext hat, usw.“³⁵¹ Sie stellt zudem fest, dass für das Funktionieren dieses Systems, das allein auf der Kommunikation zwischen Klient und Zauberbanner basiert, die tatsächliche Existenz eines böswilligen Zaubers weder wahrscheinlich noch notwendig ist.³⁵² Denn der Zauberer, so schreibt sie, sei „(...) ein Wesen, über das diejenigen sprechen, welche die Rede der Zauberei halten (Verhexte

348 Radenković 2008: S. 15. Außerdem sei der Begriff *coprnjica* dem deutschen *zauberisch* (*čaroban*) entlehnt, was nahe legt, dass auch die *čarobnica* darauf zurückzuführen ist.

349 Radulović 2005: S. 345. Meine Übersetzung.

350 Divac 2003: S. 114. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

351 Favret-Saada 1979: S. 37.

352 Favret-Saada 1979: S. 37.

und Zauberbanner), und er taucht in ihr nur als Subjekt der Aussage auf.³⁵³ Und ebenso verhält es sich wohl mit der ominösen Schwarzen Magie zu der sich keiner jemals bekennt, die aber jeder fürchtet und vor der man sich zu schützen versucht. „Denn auch wenn der vračara die Zaubersprüche bekannt sind, so muss sie doch nicht zwangsläufig mit dem Teufel im Bunde sein (...).“³⁵⁴

Weshalb aber existieren neben den offiziellen Theorien für Unglück oder Krankheit, die von den großen gesellschaftlichen Trägern wie Kirche, Staat und Schulmedizin gestützt werden, überhaupt noch weitere?³⁵⁵ Um eine Antwort darauf finden zu können, muss man mitunter etwas tiefer schürfen. Denn das bewusste Ergänzen der anerkannten Kausalität durch eine mögliche magische Ursache, symbolisiert stets auch eine Abkehr von den konventionellen Mittel der persönlichen Einflussnahme. Etwa mag ein Zande durch den Glauben an Hexerei primär den ‚symbolischen Code‘ seiner Gruppe bestätigen, der sich im Axiom aus *witchcraft* und *sorcery* bewegt.³⁵⁶ Doch ein Individuum in den Industrienationen signalisiert dadurch v.a., dass es „(...) mit den offiziellen Theorien des Unglücks gebrochen hat oder daß ihm die Möglichkeit fehlt, *diese* (positive oder religiöse) Sprache zu benutzen, um *diese* Geschichte zu bezeichnen.“³⁵⁷ Denn während den Zande für ein sich ständig wiederholendes Unglück nur die Hexerei als Erklärungsansatz bleibt, wüssten die Menschen im postsozialistischen Serbien durchaus um eine Reihe weiterer Optionen.³⁵⁸ Wenn wir also den ‚symbolischen Code‘ wechseln, um die offiziellen Parameter zur Lösung eines Problems mit der magischen Rede zu ersetzen, geschieht dies bewusst und stets mit einer konkreten Absicht.

353 Favret-Saada 1979: S. 37.

354 Radulović 2009: S. 255. Meine Übersetzung. Radulović fügt hinzu, dass *vražati*, das synonym mit *vračanje* und *čaranje* gebraucht wird, auf eine Verbindung zum Teufel (*vrag*) impliziert.

355 Favret-Saada 1979: S. 25. Favret-Saada stellt dieselbe Frage in Bezug auf den Hexenglauben der Bauern im Hainland.

356 Favret-Saada 1979: S. 24–25.

357 Favret-Saada 1979: S. 25.

358 Favret-Saada 1979: S. 24–25.

3.3 Hexe oder Heilerin – Zwei Hörner derselben Ziege?

‘Jedno vreme bila jedna baba *Once there was an old woman.*’ Her name was Baba Vida. She lived in a green and golden village tucked into the gentle hills of Serbia. People said, „Baba Vida ‚knows things‘“. She knew how to stop bleeding with spiders’ webs and magic words. She knew charms to soothe colicky babies. She could heal man and beast. Many people came from near and far to her small house down the lane.³⁵⁹

Es fällt nicht schwer, sich das kleine Bauernhaus mitten in der grünen Hügellandschaft der Šumadija vorzustellen, wo *baba* Vida einst leise ihre Basmen für die Dorfbewohner oder deren Vieh sprach.³⁶⁰ Und wer das Abenteuer unternimmt selbst in die ländlichen Gebiete und abgelegenen Dörfer Serbiens zu reisen, wird vielleicht erstaunt sein wie groß die Kluft zum urbanen Leben erscheinen kann. Auf den holprigen Kieswegen begegnet man gelegentlich Eselkarren und in manchen Dörfern gibt es mehr Kaffeehäuser als Einkaufsmöglichkeiten. Die konservativen Witwen auf den Höfen tragen noch immer pechschwarze Kopftücher und wenn sich die Heuhaufen auf den Feldern türmen und der Mais am Wegrand hoch steht, fühlt man sich buchstäblich in der Zeit zurück versetzt. Vor irgendeinem jener Häuser muss auch *baba* Vida mit einer dicken Weste aus Schafsfell über ihrem Hemd gesessen und magische Verse gemurmelt haben, das dunkle Kopftuch fest um die sonnengegerbte Stirn gelegt.³⁶¹

Die geheimnisvollen Handlungen bei denen Barbara Kerewsky-Halpern die alte Dame jahrelang beobachten konnte, werden von den ethnographischen Quellen meist ausschließlich als *bajanje* bezeichnet. In der Literatur gilt *bajanje* als Ethnomedizin, eine „(...) Art geheimnis-

³⁵⁹ Kerewsky-Halpern 1983: S. 310.

³⁶⁰ Kerewsky-Halpern 1983: S. 310.

³⁶¹ Kerewsky-Halpern 1983: S. 311–312.

volle Tätigkeit gegen böse Dämonen, Geister und Krankheiten unter Zuhilfenahme magischer Gegenstände und Basmen.³⁶² Allerdings wird der Begriff im alltäglichen Sprachgebrauch heute kaum noch verwendet und die wenigsten meiner Gesprächspartner wussten um die Bezeichnung einer *baba* als *bajalica* (Beschwörerin, Zauberin). In der Forschung wird *bajanje* jedoch als Beispiel für eine rein positiv motivierte Magie bemüht, weil es, wie gerne argumentiert wird, dem Wohl des Patienten diene und keine eigennützigen Ziele verfolge.³⁶³ Konträr dazu wird *vračanje* häufig als negative Form der Zauberei umschrieben, als „(...) Verzauberung (Verhexung) lebendiger Wesen und toter Gegenstände.“³⁶⁴ Diese dualistische Vorstellung der Begriffe ist jedoch, wie bereits die etymologische Analyse gezeigt hat, nur schwer aufrechterhalten. Denn *bajanje* und *vračanje* beschreiben im Grunde nur zwei Seiten derselben Medaille. Beide agieren im Geheimen allerdings mit unterschiedlicher Prämisse. So helfe im *bajanje* der Faktor der Verschwiegenheit den Heilerfolg zu steigern, während er im *vračanje* die Funktion einer Verschleierung der Vorgänge erfülle.³⁶⁵ Ein Großteil der Fallstudien wurde jedoch noch während des Sozialismus erhoben, als das Praktizieren magischer Rituale strikt verboten war.³⁶⁶ Deren Ausübung vollzog sich demnach generell diskret und abseits der öffentlichen Aufmerksamkeit, was die Frage nach der Motivation ihrer Geheimhaltung vollständig relativiert.³⁶⁷ Ebenso unterscheiden sich die Orte und Zeiten solch magischer Interventionen nur geringfügig voneinander. „The setting is unremarkable. It is a corner of the *bajalica*'s yard, or her kitchen or a sleeping room, depending on the season. (In cold months the kitchen stove is the only source of heat).“³⁶⁸ Für den Begriff *vračanje* findet sich sogar folgende Ausführung:

362 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 25. Meine Übersetzung.

363 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 25–27.

364 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 111. Meine Übersetzung.

365 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 27 für *bajanje* und S. 112 für *vračanje*.

366 Kerewsky-Halpern 1985: S. 319.

367 Kerewsky-Halpern 1985: S. 319.

368 Kerewsky-Halpern 1985: S. 321. Vgl. auch Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 27 und S. 112. Ergänzend werden jeweils Türschwelle, Miststätte oder die Feuerstelle am Kamin als typische Orte für *bajanje* und *vračanje* gleichermaßen genannt. Mit dem Unterschied, dass für *vračanje* auch das Zaubern auf unbekannten Gräbern aufgeführt

Die eigentliche Rolle des *vračanje* war die Heilung mittels Magie (*vrač*: Arzt). Durch *vračanje* hat man böse Geister und Dämonen als Verursacher von Krankheiten vertrieben. Mit der Zeit ging man dazu über damit einen Fortschritt im Leben und generell Profit zu erwerben, und hernach dazu – dem Feind Schaden zu zufügen und sich vor ihm zu schützen.³⁶⁹

Der Gebrauch von *vračanje* als pejorativem Begriff generiert sich zum einen also aus der Ambivalenz der Magie selbst. Zum anderen ist er sicherlich auch als Teil einer intensiven akademischen Bemühung zu verstehen, deren erklärtes Ziel eine Kategorisierung magischer Handlungen bleibt. Laura Martin warnt davor, dass es durch die ständige Wiederholung aufoktrozierter Fakten durchaus zur Segmentierung fragwürdiger wissenschaftlicher Hypothesen in den Bereich des Allgemeinwissens kommen kann.³⁷⁰ Solch eine ‚Trivialisierung der inhärenten Komplexität‘ eines Phänomens kann dazu führen, dass auf hohem Niveau letztlich sogenannte ‚Volksweisheiten‘ erzeugt werden, die immun gegen jede Anfechtung ihrer Inhalte scheinen.³⁷¹ Berücksichtigt man zudem lokale, sprachliche Faktoren wird noch deutlicher, dass es sich nicht um zwei autarke magische Praktiken handelt, sondern um dasselbe Phänomen. Radenković etwa verweist auf die Pluralität der Begriffe in ihren regionalen Kontexten und bestätigt damit deren immanente Ambiguität:

Im Pomoravlje, in der Nähe von Jagodina nennt man eine Frau die *bajanje* betreibt *baba*. Die oft aufgekommene Verbindung der *bajalica* mit den *Vilen* [Feen], hat bewirkt, dass man sie im Gornja Pčinja (Südserbien) auch *samovila* nennt. (...) Eine negative Konnotation besitzen auch die folgenden Bezeichnungen aus Serbien: *vračarica*, *vrežalica*, *činjarica*, *veštica*, und ebenso auch aus Montenegro *mađionica*, *čarobnica*, usw.³⁷²

wird. Daneben stelle die Nacht im *vračanje* den präferierten Handlungszeitpunkt dar, während *bajanje* auch tagsüber betrieben wurde.

369 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 112. Meine Übersetzung.

370 Martin 1986: S. 421.

371 Martin 1986: S. 421.

372 Radenković 1996: S. 14–15. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

Zwar versteht man im akademischen Diskurs unter *bajanje* das Ausführen von Heilzaubern und die Umkehrung schadhafter Magie, während *vračanje* in Zusammenhang mit der Anrufung unreiner Geister und Hexerei gebracht wird. Doch phänomenologisch lassen sich diese gar nicht so genau unterscheiden, denn in beiden Fällen wird die Hilfe unsichtbarer, animistischer Kräfte ersucht. Meist werden Vilen oder andere Naturgeister genannt, die ihrem Wesen nach per se ambivalent sind.³⁷³ Kazimirović etwa spricht in Bezug auf die Hinwendung an Naturgeister in magischen Ritualen generell von der Beschwörung unreiner Geister oder Dämonen.³⁷⁴ Zu behaupten die *bajalica* verkehre mit den Mächten der Natur und die *vračara* mit jenen des Bösen, wäre demnach zu einfach.³⁷⁵ Denn auch wenn eine duale Magievorstellung in Serbien aufgrund synkretistischer Prozesse so nicht entstand, gab es seitens der Orthodoxie dennoch Bemühungen pagane Vorstellungen und Glaubenselemente zumindest zu marginalisieren.³⁷⁶ Außerdem differenziert längst nicht jeder Sprecher auch zwischen jenen *Kategorien* und selbst eine *bajalica* spricht über ihre Tätigkeit häufig in wenig kohärenter Weise. Etwa wird sie die Verben mit denen sie ihr Handwerk umschreibt synonym gebrauchen: *bajam*, *vračam*, *vražam* (Ich heile, zaubere, hexe). Hinzukommt, dass jemand, den man als *vračara* bezeichnet auf Anfrage meist auch *bajanje* anwendet, der Umkehrschluss de facto jedoch vermieden wird. Denn es dürften sich weder die Magiewirkenden selbst, noch deren Klienten je öffentlich zur Ausübung schadhafter Praktiken bekennen.³⁷⁷ Die euphemistische Bezeichnung der Frauen als *baba* stellt also mitunter einen Kompromiss dar, der durch seine neutrale Form etwaige Verdächtigungen zu

373 Pócs 1999: S. 49–50.

374 Kazimirović: S. 92–96. Auch der persönliche Hintergrund der Autoren kann dabei manchmal aufschlussreich sein. Denn Kazimirović war der Sohn eines orthodoxen Priesters, der selbst sehr tolerant gegenüber magischen Praktiken war.

375 Kerewsky-Halpern 1987: S. 126–127.

376 Radulović 2005: S. 344–345. So werden *vračanje* und *vražanje* umgangssprachlich synonym gebraucht, doch das phonetisch fast gleichlautende *vražanje* ist klerikalen Ursprungs und impliziert die Komplizenschaft mit dem Teufel (*vrag*). Vgl. hierzu Radulović 2008: S. 286–287.

377 Favret-Saada 1979: S. 37.

vermeiden versucht.³⁷⁸ Man mag sogar geneigt sein zu behaupten, dass die Frauen ihre Sprecherposition bewusst changieren, um die Wahrnehmung ihrer Tätigkeit zu beeinflussen.

Ich habe also das methodische Prinzip aufgestellt, daß der Diskurs der Zauberei und, zum Beispiel, die oben erwähnten wissenschaftlichen Diskurse nicht ineinander umwandelbar sind: da die Bauern beide Diskurse kennen und in der Lage sind, sie korrekt zu gebrauchen, muß man wohl annehmen, daß die Berufung auf den einen oder den anderen nicht dasselbe Bedeutungsverhältnis impliziert.³⁷⁹

Sofern es die direkte Offenlegung der Fakten betrifft, wird ein Sprechen über Magie seitens der Beteiligten also nur in Form eines positiven Diskurses stattfinden. Das *bajanje* und die Selbstbezeichnung als *bajalica* bzw. *baba* stellen daher oft die einzige Möglichkeit eines Sprechens über die eigene Tätigkeit dar. Aus diesem Grund tauchen jene Begriffe in den ethnographischen Fallbeispielen derart dominant auf, selbst wenn sie so heikle Themen wie das Lösen von Impotenzzaubern oder das Austreiben von Krankheitsdämonen beschreiben.

Ausgehend von meinem eigenen Magieverständnis das v.a. auf den Gesprächen und Begegnungen im Rahmen meiner Forschung beruht, erscheint mir eine kategorische Trennung magischer Praktiken in Serbien kaum realistisch. Das belegt nicht zuletzt die große Problematik im Umgang mit der Heterogenität des Magiekomplexes innerhalb des akademischen Diskurses. Die Interpretation magischer Handlungen als positiv oder negativ scheint vielmehr der individuellen Auslegung überlassen. Das liegt einerseits maßgeblich an der Ambivalenz, welche Magie in Südosteuropa per se aufweist und die sich natürlich auch auf die Magiewirkenden selbst überträgt. Andererseits sind selbst die Basmen und magischen Rituale äußerst heterogen, da jede *baba* ihre eigene, matrilinear tradierte Vorgehensweise besitzt:

³⁷⁸ Kerewsky-Halpern 1987: S. 126. Außerdem gebraucht man den Begriff mit der Absicht, den bösen Blick dadurch von sich fernzuhalten bzw. die Aufmerksamkeit solcher Frauen nicht auf sich zu ziehen.

³⁷⁹ Favret-Saada 1979: S. 23–24.

Over generations, then, a given *basma* is subject to transmission from family to family and place to place. Just as it is not possible to pinpoint the geographical origins of charms, neither can we date them³⁸⁰

Magie sollte in ihren einzelnen Erscheinungsformen daher einmal mehr gemäß der Prämisse *form follows function* bemessen werden. Das setzt voraus, dass man sie situativ, subjektiv und kontextgebunden wahrnimmt. Denn was für den Einen ein magisches Hilfsmittel darstellt, kann für den Anderen bereits zum Angriff werden. Man stelle sich etwa eine Frau vor, die einen untreuen Ehemann hat. In ihrer Verzweiflung ersucht sie eine *baba* um Hilfe, die ihren Mann mit einem Impotenzzauber belegen wird, der ihn nur mit seiner eigenen Ehefrau intim werden lässt.³⁸¹ Wenig später sucht auch der vehexte Ehemann eine *baba* auf, die jenen Zauber von ihm lösen soll, damit er die Ehe beenden und mit seiner Geliebten glücklich werden kann. Dabei kann das Ehepaar unwissentlich durchaus dieselbe *baba* aufgesucht haben. Der Unterschied besteht allein darin, dass man deren Tätigkeit im Falle der Ehefrau eher als Hexerei bewerten würde. Da es sich jedoch um dieselbe *baba* handelt, ist die Frage ob diese eine *bajalica* oder eine *vračara* sei, letztendlich rethorischer Natur.

This measure would certainly be considered an act of black magic by the husband and his mistress, while the wife would regard it as a morally defensible act aimed at strengthening the family and restoring a just social order.³⁸²

Éva Pócs gelangt hinsichtlich der Ambiguität von Magie in der Frühen Neuzeit zu einem ähnlichen Resümee. Denn sie spricht von der ruralen Magie als einem System, in dem Hexe und Zauberbanner ein und die-

380 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 924. Radenković hat jedoch durchaus regionale Unterschiede in Bezug auf die Motive der Basmen festgestellt. Zwar räumt er ein, dass diese nur minimal differenzieren, für die Gebirgsregionen in Südserbien (Zlatibor, Kopaonik) sind dennoch vermehrt magische Texte gegen Hagel und Blitzschlag dokumentiert. Vgl. Radenković 1996: S. 241–248.

381 Lindquist 2006: S. 27. Lindquist beschreibt denselben Fall für die traditionelle Magie in Russland.

382 Lindquist 2006: S. 27.

selbe Person sein konnten.³⁸³ „Essentially, witches remedied their own bewitchment, meaning that the same witch fulfilled both the roles of malefactor and healer, which were otherwise polarized and separate.“³⁸⁴ Die logische Hypothese daraus ist die Negierung einer kategorischen Trennung der Rolle von Hexe und Heilerin in Kontexten mit einer ambivalenten Magieauslegung: „(...) the healer was not an ‘anti-witch’ or witch doctor, so healing was the ‘good side’ of witchcraft itself.“³⁸⁵ Auch Favret-Saada argumentiert, dass der Magiewirkende die wahre Natur seiner Handlungen nur gegenüber dem Ratsuchenden offenbaren wird.³⁸⁶ Während er unbeteiligten Personen stets mit ausweichenden und verallgemeinernden Antworten begegnet, um zu schützen was nicht preisgegeben werden soll.³⁸⁷

Man darf sich nicht wundern, wenn man triviale Antworten erhält: *„Sie kommen wegen der Krankheit, wegen der Liebe, wegen den Tieren, um das verschwundene Geld wiederzufinden...“* – *„Nicht wegen des Zaubers?“* – *„Das kann schon sein, aber damit geb ich mich nicht ab“*, wird der Wahrsager unweigerlich antworten. Also eine Barriere des Schweigens und der Doppelzüngigkeit: der Wahrsager könnte nur vor demjenigen zugeben, daß er sich *„damit abgibt“*, der eine persönliche Bitte um Wahrsagung formuliert.³⁸⁸

Kerewsky-Halpern, die für ihre Studie gleich vier Magiewirkende aus drei Dörfern in der Šumadija begleitete, folgt jedoch der idealistischen Differenzierung in *bajanje* und *vračanje*. In ihren Beobachtungen taucht der Begriff der *vračara* interessanterweise nur am Rande auf und mit dem ausdrücklichen Verweis, dass es sich dabei um eine andere magische Technik handle.³⁸⁹ Liest man die Aussagen der befragten Frauen jedoch aufmerksamer, stellt man fest, dass sie sich dabei durchaus gegenseitig der Hexerei bezichtigen. Die Tatsache, dass zum

383 Pócs 1999: S. 107.

384 Pócs 1999: S. 107.

385 Pócs 1999: S. 107. In Anlehnung an Robin Briggs.

386 Favret-Saada 1979: S. 33.

387 Favret-Saada 1979: S. 33.

388 Favret-Saada 1979: S. 33–34. Kursiv im Original.

389 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 905.

Zeitpunkt ihrer Erhebungen für gewöhnlich ein oder zwei *babe* in Reichweite eines jeden Dorfes lebten, bestätigt deren latente Konkurrenzsituation.³⁹⁰ In einer Fußnote beschreibt die Ethnologin wie aufwendig es teilweise war an die Basmen dieser Frauen zu gelangen, die sie einigen letztlich nur unter einem Vorwand entlocken konnte.³⁹¹

‘Well, if that’s the way it is,’ one woman agreed. ‘But you know what it’s like here in the village – if that black Radojka were to find out that I know this charm, she’d be jealous, and who knows what evil spell she’d work on me!’³⁹²

Ganz ähnlich konstatiert Divac für Ostserbien, dass es nur selten ein Dorf ohne *seine vračara* gab und zitiert eine Frau aus der Region: „Hier musst du Acht geben was du tust, weil sie hier alle zaubern [i.e. *bajanje* betreiben].“³⁹³ Dieses Dilemma spiegelt sich in beinahe allen wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema. Und es entspringt auch dem immanenten Widerspruch aus Zaubern und Heilen, auf dem die rituellen Handlungen basieren und der konstant Misstrauen provoziert.³⁹⁴ Einen Großteil ihrer Macht generieren die Frauen aus der Mystifizierung ihrer Tätigkeit, denn die geheimnisvolle Aura der Sitzungen und eine ehrfürchtige, innere Distanz zur *baba* können für eine erfolgreiche Konsultation ausschlaggebend sein. Doch hinter der Ambivalenz der Magiewirkenden verbergen sich eigentlich Prozesse des Othering.³⁹⁵ Denn die Frauen polarisieren in ihrer Rolle als *baba*, indem sie zum

390 Kerewsky-Halpern 1985: S. 321.

391 Kerewsky-Halpern 1978: S. 906.

392 Kerewsky-Halpern 1978: S. 906. Besagte Radojka taucht in einem anderen Essay als *bajalica* auf. Wobei daraus nicht vollkommen klar hervorgeht, ob es sich tatsächlich um dieselbe Frau handelt, dies aber im Hinblick auf den eingeschränkten lokalen Forschungsradius durchaus anzunehmen ist. Vgl. hierzu auch Kerewsky-Halpern 1985: S. 322. „Aged baba Radojka interprets how she draws together the components of her charms: ‘Well, what I recollect, I recollect. What I don’t recollect, I dream (up) at night’“.

393 Divac 2003: S. 111 und S. 115. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir. Das Zitat stammt aus dem Jahr 1988.

394 Pócs 1999: S. 10–11.

395 Pócs 1999: S. 10.

Vertreter fremder Interessen werden und dadurch beständig die Sicherheit der eigenen sozialen Gruppe riskieren.³⁹⁶

In Bezug auf die Dorfgemeinschaft bedeutet dies, dass sie Frauen immer dann als *Hexen* brandmarkte, wenn die Einheit der Gruppe als gefährdet galt.³⁹⁷ Das erklärt auch weshalb in Südosteuropa Hexenprozesse auf kommunaler Ebene insbesondere vor dem Hintergrund einer allgemeinen Bedrohung, wie einer hohen Kindersterblichkeit oder Epidemie stattfanden.³⁹⁸ „The acts of witches are only palpable within their roles as healers.“³⁹⁹ Letztendlich liegt in dieser Ambivalenz der Hauptgrund für die verstärkte Ausprägung der mythologischen Hexenvorstellung auf dem Balkan.⁴⁰⁰ Denn sie verlagert interpersonelle Konflikte auf die Furcht vor dem Übernatürlichen außerhalb der Gemeinde.⁴⁰¹ Die kohärente Differenzierung zwischen der *attributiven Hexerei* und der de facto *praktizierten Zauberei* funktioniert im südosteuropäischen Kontext also nicht, da die Rollen der Magiewirkenden ständig variieren.⁴⁰² Ich verwende die Begriffe im weiteren Verlauf der Arbeit daher synonym als *bajanje/vračanje*. Die meisten Quellen folgen der vorgegebenen akademischen Trennung von *bajanje* und *vračanje*, der ich mich in Bezug auf meine eigene Argumentation nicht anschließen werde. Denn auch wenn mit *bajanje* der ethnomedizinische Aspekt von Magie gemeint ist, so ist für mich durch die Ambivalenz der Termini eine Differenzierung letztlich nicht praktikabel.

Zu einem ähnlichen Fazit gelangt auch bei Momčilo Isić der letzten Endes ganz diplomatisch den Begriff der *bajalica-vračara*⁴⁰³ verwendet. Für den Magiediskurs und das Sprechen über Magie bleibt diese Ambivalenz jedoch eine ewige Stolperfalle: „(...) the role of witch, within the web of relations in village witchcraft could be attributed to

396 Pocs 1999: S. 10–11.

397 Pocs 1999: S. 11–12.

398 Jovanović o.J.: S. 1117–1118.

399 Pocs 1999: S. 12–13.

400 Pocs 1999: S. 11–12.

401 Pocs 1999: S. 11–12.

402 Pocs 1999: S. 13.

403 Isić 2007: S. 406.

anybody who could fulfill the operational rules of that institution.“⁴⁰⁴ Und letztlich wird jede *baba* auf die Frage ob sie auch schadhafte Magie betreibe, immer zuerst die Namen der unseligen Frauen aus dem Nachbardorf nennen, deren schwarze Machenschaften Unglück über sie und ihre Klienten brachten. Ob sie solche Dienste in der Verschwiegenheit ihrer Kammer allerdings dennoch anbietet, bleibt ein gut gehütetes Geheimnis zwischen ihr und den Klienten.

The vračara, calmly disassociating herself from claims of evil-doing said, 'I 'dream up' what I have to do', thus absolving herself from conscious responsibility while maintaining her reputation a woman of manipulative power.⁴⁰⁵

3.4 Den Geist der Krankheit austreiben

Ein weiterer Grund für die Popularität solch diffamierender Bezeichnungen erschließt sich, wenn man die ambivalente Haltung berücksichtigt, die häufig gegenüber Magiewirkenden herrscht. Einer Person die anderen *auf magische Weise* hilft, wird durchaus auch das Gegenteil zugetraut. „Frauen, die bajanje betreiben, nennen sie veštice [Hexen] und vor ihnen fürchtet sich jeder, weil man glaubt, dass sie im Stande seien (...) einen Menschen durch bajanje zu töten.“⁴⁰⁶ Ein Szenario, welches sich bei schweren Krankheitsverläufen und falscher Diagnostik einst schnell ereignen konnte. Denn die moderne Medizin blieb auf dem Balkan noch im 19. Jahrhundert vornehmlich auf die Großstädte beschränkt, selbst wissenschaftlich ausgebildete Ärzte kamen erst um 1819 ins Land.⁴⁰⁷ Eine Verbesserung der gesundheitlichen Versorgung vollzog sich daher nur sehr langsam und schrittweise.⁴⁰⁸ Das zeich-

⁴⁰⁴ Pócs 1999: S. 9.

⁴⁰⁵ Kerewsky-Halpern 1987: S. 126. Diese Aussage ist deshalb so interessant, weil sich einige der als *bajalica* bezeichneten Frauen ebenfalls auf ihre Träume berufen. Es handelt sich also um dasselbe Argumentationsschema.

⁴⁰⁶ Radenković 1996: S. 15. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

⁴⁰⁷ Schubert 1987: S. 220.

⁴⁰⁸ Schubert 1987: S. 220. So wurde die medizinische Fakultät in Belgrad etwa erst 1920 gegründet.

net sich auch im folgenden Bericht über die damaligen medizinischen Zustände im ruralen Raum ab:

Rakovica ist ein sehr armes Dorf. Im Dorf gibt es keinen Arzt. Wenn jemand krank wird, muss er entweder alleine in die Stadt gehen oder den Arzt aus der Stadt holen lassen. Es gibt nur Wenige, die in der Lage wären dies zu tun, besonders wenn sich die Krankheit hinzieht und wenn man die ärztliche Visite zahlen muss und nicht nur einmal wegen der Medikamente die Apotheke aufsuchen muss. Deswegen heilt man sofern jemand erkrankt ist, [diesen] zunächst mit häuslicher oder wie sie es noch nennen, mit ‚großmütterlicher‘ Medizin. Erst wenn jene Heilmittel nichts bewirken und es dem Kranken schlechter geht, wenden sie sich an den Arzt. Aber falls eine oder zwei ärztliche Visiten nichts bewirken, kehren sie, nachdem sie nicht mehr damit rechnen, dass ihnen der Arzt noch helfen könne, wieder zu ihren ‚großmütterlichen‘ Mittelchen zurück.⁴⁰⁹

Die Arbeit der *baba* beeinflusse das Individuum im besten Fall positiv, ihre Intervention werde bei geringerem Heilerfolg jedoch als harmlos betrachtet, so Kerewsky-Halpern.⁴¹⁰ Doch diese Haltung kann nicht einfach pauschalisiert werden. Denn auch das Wissen um die persönlichen Hintergründe ihrer Klienten verleiht der *baba* eine zweifelhafte Macht, die sie angreifbar werden lässt für Vorwürfe oder Verdächtigungen. Und die Furcht vor schadhafter Magie erscheint weniger irrational, sofern man bedenkt, dass der gesamte Komplex des *bajanje/vračanje* auf der funktionierenden Kommunikation der *baba* mit dem Geist der Krankheit basiert.⁴¹¹ Als Krankheitsverursacher gelten meist übernatürliche Wesen, die in der Mythologie häufig ambivalente Merkmale aufweisen und dem Menschen sowohl nutzen, als auch schaden können.⁴¹² Diese gilt es zu besänftigen, doch in jenem Kräfteressen muss die *baba* den unreinen Mächten, die den Körper des Kranken gefangen halten, vollkommen ebenbürtig sein.⁴¹³ „Denn sie ,trinken

409 Isić 2007: S. 405. Meine Übersetzung, Einschübe in eckigen Klammern von mir.

410 Kerewsky-Halpern 1987: S. 125–126.

411 Radenković 1996: S. 25.

412 Bandić 1980: S. 382.

413 Kerewsky-Halpern 1983: S. 317.

sein Blut⁴¹⁴ mit ihren Augen, fressen ihn ,mit Zähnen scharf wie eine Sichel' (...).⁴¹⁴ Um diese Geister austreiben zu können, muss sie quasi deren Sprache sprechen. In den Basmen drückt sich diese Begegnung auf Augenhöhe häufig metaphorisch aus, indem sich die *baba* auf eine Stufe mit dem Krankheitsverursacher stellt.

Wenn den Menschen ein dämonisches Wesen anfällt, bietet ihm die *bajalica* [ihre] Hilfe an. Ihre Aufgabe ist es zu erkennen, welches Wesen dem Menschen Schmerzen verursacht, um mit diesem in Kontakt zu treten und das geeignete Mittel zu dessen Beseitigung und Vertreibung an einen anderen Ort auszuwählen.⁴¹⁵

Die Behandlung setzt sich aus verschiedenen Komponenten zusammen. Dabei wird der Patient im Rahmen eines Ritual zunächst mit der Basme besprochen, wobei die betroffene Körperregion anschließend oft zusätzlich pharmakologisch therapiert wird.⁴¹⁶ Neben sympathetischen Berührungen mit bestimmten magischen Gegenständen, bildet das finale Bannen der Krankheitsdämonen durch die *baba* das zentrale Motiv.⁴¹⁷ Desweiteren existieren auch Rituale gegen Angstzustände oder den bösen Blick, sowie für eine ganze Reihe weiterer Erkrankungen, denn – so sagt man – jede Krankheit hat ihre Basme.⁴¹⁸ Die magischen Texte selbst werden in der Regel geflüstert oder leise gemurmelt, für deren therapeutische Wirkung ist ein genaues Verstehen durch den Patienten ohnehin nicht erforderlich.⁴¹⁹

Für den Behandlungserfolg bleibt die persönliche Nähe zwischen Patient und *baba* ausschlaggebend. Denn meist stammen die Klienten aus demselben Dorf oder einem Nachbarort, sodass sie einander auf der gleichen sozialen Ebene begegnen.⁴²⁰ Dabei ist die besondere

⁴¹⁴ Kazimirović 1941: S. 153. Meine Übersetzung.

⁴¹⁵ Radenković 1996: S. 36. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

⁴¹⁶ Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 25–27.

⁴¹⁷ Schubert 1987: S. 229–230.

⁴¹⁸ Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S.25–27.

⁴¹⁹ Radenković 1996: S. 26.

⁴²⁰ Schubert 1987: S. 227–228.

Dynamik, die sich aufgrund etwaiger Divergenzen im Lebensstandard beider ergeben kann, beinahe zu vernachlässigen.⁴²¹ Selbst wenn Patienten eine längere Anfahrt in Kauf nehmen müssen, existiert bereits im Voraus eine Art Vertrauensbasis, da sie von den Fähigkeiten der *baba* meist über Mundpropaganda erfahren haben.⁴²² Ob der Kontakt also auf direktem, nachbarschaftlichem Wege oder durch die Empfehlung einer bekannten Person zustande kam, spielt letztlich keine Rolle. Obschon eine *baba* stets daran interessiert ist, zu erfahren wer ihr den Patienten ‚geschickt‘ hat.⁴²³ Doch der eigentliche Schlüssel zum Verständnis ihrer Tätigkeit liegt in der beinahe selbstverständlichen Vertrautheit der Patienten, die auch den Behandlungserfolg positiv beeinflusst. Denn nichts hat „(...) mehr Ähnlichkeit mit den charakteristischen Waffen des Magiers (Wort, Blick, Berührung) als ein unschuldiges »Wie geht es Ihnen?«, begleitet von einem Händedruck.“⁴²⁴ Das erklärt, neben den geringfügigen finanziellen Kosten einer solchen Konsultation, deren parallele Existenz zu Religion und konventioneller Medizin. Kerewsky-Halpern schreibt über das Phänomen noch in den 1980er Jahren:

(...) pluralism in health care delivery now is available, but it is significant to note that most peasants (as well as some townspeople, all of whom have relatively easy access to medical facilities) usually select the folk way, performed in the village. This makes a strong statement about villager's attitudes toward healing techniques at a time when both biomedical and ethnomedical alternatives are accessible.⁴²⁵

Natürlich herrscht in den urbanen Ballungszentren, wo die Meinungen darüber durchaus divergieren, ein differenzierteres Bild. Doch in einer Sache scheint man sich weitestgehend einig: „(...) for some things, what do doctors know? Injections, injections – and nothing! For some things, *treba da se baje* ('you have to cure with charms').“⁴²⁶

421 Kerewsky-Halpern 1985: S. 319.

422 Kerewsky-Halpern 1985: S. 321.

423 Kerewsky-Halpern 1985: S. 321.

424 Favret-Saada 1979: S. 33. Vgl. auch Schubert 1987: S. 227–228.

425 Kerewsky-Halpern 1985: S. 319.

426 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 905.

3.5 Die Frau als Fremde

*Ne stoji kuća na zemlji nego na ženi.*⁴²⁷

Das Haus steht nicht auf der Erde,
sondern auf der Frau.

In *baba* Vidas Fall handelte es sich primär um eine Basmé zur Heilung von Schlangenbissen.⁴²⁸ Auch hier ist die Statusäquivalenz zwischen dem Geist der Schlange, die den Biss verursachte und der *baba* das entscheidende Kriterium: „The conjurer and the snake are equal (...) Therefore, the practitioner addresses the snake familiarly – they are in this thing together.“⁴²⁹ Dies geschieht primär durch die Attribution der negativen Charakteristika der Schlange (weiblich/böse) auf die *baba*, wodurch Verbundenheit simuliert werden soll.⁴³⁰ Zwischen der Schlange als Inkarnation zerstörerischer Kräfte und dem wenig schmeichelhaften Bild des geschwätzigen, alten Weibes, das sich ungefragt in fremde Leben einmischt, besteht allerdings eine besondere Verbindung.⁴³¹ Die beiden Wesen werden als Eines gedacht: *Zmija i žena stvar je jedna* / Schlange und Frau sind dieselbe Sache.⁴³² Und so besitzt auch die Schlange in ihrer positiven Form eine auf das häusliche Umfeld bezogene Funktion.⁴³³ Dann nämlich symbolisiert sie mythologisch den *genius loci* eines Hauses, der unter der Türschwelle wohnen und Unglück oder Übel vom Hof abwenden soll.⁴³⁴ In dieser Eigenschaft trägt die Schlange auch einen anderen Namen: „The word *zmija* was of course taboo; the folk spoke rather of the *čuvarkuća* ‘houseguard’, or *kućarica* ‘house spirit’.“⁴³⁵ In der magischen Vorstellung bleiben also beide, Frau und Schlange zwielichtige Charaktere, weshalb sie sowohl bedrohliche als auch schützende Eigenschaften besitzen.

⁴²⁷ Vuk Karadžić zitiert nach Trebješanin 2001: S. 198. Meine Übersetzung.

⁴²⁸ Kerewsky-Halpern 1983: S. 312.

⁴²⁹ Kerewsky-Halpern 1983: S. 317.

⁴³⁰ Kerewsky-Halpern 1983: S. 317.

⁴³¹ Kerewsky-Halpern 1987: S. 128.

⁴³² Trebješanin 2001: S. 196.

⁴³³ Burkhart 1987: S. 87.

⁴³⁴ Zečević 2008: S. 94–96. Dieser Glaube trifft ausschließlich auf weiße Schlangen zu.

⁴³⁵ Conrad zitiert nach Burkhart 1987: S. 87.

Wie die meisten mythischen Wesen, ist auch die Schlange ambivalent: Sie wird als mächtig aufgefaßt, denn sie kann Gutes und Böses bewirken und sie ist sowohl lebenserhaltend, als auch gefährlich. Genau so wird die Frau, der weibliche Aspekt, in einer patriarchalischen Gesellschaft bewertet, und damit läßt sich zum Beispiel die Verbindung oder der Vergleich Schlange-Frau in balkanischen Sprichwörtern erklären (...).⁴³⁶

Einige Sprichwörter verbalisieren diese Assoziation äußerst drastisch: „Gott verlieh den Männern die Kraft von zehn Frauen und einer Frau die List von zehn Männern.“; „Es ist schlimmer eine bössartige Frau anzufassen, als eine böse Schlange.“; „Frau und Schlange schlage auf den Kopf.“⁴³⁷ Die Misogynie die darin zum Ausdruck kommt, basiert auf den traditionellen Genderrollen im patriarchalen und patrilokalen Haushalt, in dem die Frau ihrem Ehemann und dessen Eltern untergeordnet war.⁴³⁸ Bereits die mittlerweile antiquierte Formulierung *čovjek i žena* (Mensch/Mann und Frau) verrät, dass den Geschlechtern gesellschaftlich nicht derselbe Stellenwert zukam.⁴³⁹ Wie marginal die Situation der Frauen in historischer Perspektive dabei tatsächlich war, lässt sich allerdings nicht authentisch rekonstruieren. Denn obwohl man auf eine gute Quellenlage trifft, erschliesst sich auch hier ein eher undifferenziertes Bild.⁴⁴⁰ Milenko C. Filipović kritisiert, dass der Mythos der unterdrückten Frau in den Geschichtswissenschaften größtenteils wohl auf schlecht recherchierten Fallstudien, fragmentarischen Daten und subjektiven Eindrücken beruhe.⁴⁴¹ Und so nennt er auch Beispiele bei denen Frauen innerhalb ihrer Dorfgemeinschaft durchaus zu Ansehen und einer exponierten Stellung gelangen konnten.⁴⁴² Unstrittig jedoch ist die komplementäre Rollenverteilung, die

⁴³⁶ Burkhart 1987: S. 87–88.

⁴³⁷ Trebješanin 2001: S. 196–198. Meine Übersetzung.

⁴³⁸ Trebješanin 2001: S. 192.

⁴³⁹ Trebješanin 2001: S. 195–196.

⁴⁴⁰ Filipović 1991: S. 113.

⁴⁴¹ Filipović 1991: S. 113.

⁴⁴² Filipović 1991: S. 131–132. Dazu gehörte etwa der vorübergehende Vorstand innerhalb einer *zadruga* (Wohngemeinschaft zweier Brüder mit ihren Familien), sofern die Männer abwesend und die Söhne noch zu jung für diese Aufgabe waren. Oder sie fungierten als Vorstand einer ganzen Dorfgemeinschaft, von der sie frei gewählt oder nur kurzfristig ernannt wurden, weil kein Mann zur Verfügung stand.

lange Zeit im ruralen Raum vorherrschte und derzufolge die Frauen nur im Hintergrund agierten.⁴⁴³ Eine Sozialstruktur, die sich trotz der Modernisierung im Kommunismus nur langsam veränderte. „Rural Serbia can still be characterized as a land which is patriarchal, patrilineal and largely patrilocal.“⁴⁴⁴

Die inferiore Stellung der Frauen generiert sich primär aus dem patrilokalen Ordnungssystem, in dem sie meist gezwungen waren exogam zu heiraten.⁴⁴⁵ „In the words of the Unwritten Law ‘a man has blood, and a woman kin’ (...) ‘a woman is anybody’s daughter,’ i.e. comes from anywhere and has no pedigree.“⁴⁴⁶ Die daraus resultierenden Spannungen im Alltag bezeichnet Bette S. Denich als *patrilineares Paradox*.⁴⁴⁷ Eine spezifische Problematik bei welcher der Haushalt des Ehemannes einerseits existenziell von der Kooperationsbereitschaft der Frau und deren Mitarbeit abhängt.⁴⁴⁸ Er deren Wert andererseits aber zugleich symbolisch mindern *müsse*, um die Interessen und die Einheit der Gruppe hinter zu wissen.⁴⁴⁹ Diese Melioration des Männlichen hat im traditionellen Gesellschaftsmodell zu einer Dichotomie zwischen den Geschlechtern auf mehreren Ebenen geführt.⁴⁵⁰ Mann und Frau blieben hinsichtlich ihrer ökonomischen Tätigkeit und ihres gesell-

443 Kerewsky-Halpern 1987: S. 125.

444 Kerewsky-Halpern 1985: S. 320. So konnte eine Witwe ohne erwachsenen Sohn zwar den Familienvorstand führen, nicht aber das jährliche *slava* Fest zu Ehren des Schutzpatrons der Familie ihres verstorbenen Mannes ausrichten.

445 Denich 1974: S. 260.

446 Denich 1974: S. 258. Vgl. hierzu auch Burkhart 1987: S. 80–81. Burkhart erinnert in diesem Zusammenhang an die früher „geringe Freude über die Geburt eines Mädchens, das von Haus aus als *tudja kost*, fremder Knochen‘ gilt.“ Womit angedeutet werden soll, dass weibliche Nachkommen künftig einem anderen Haushalt dienen werden, als dem Väterlichen.

447 Denich 1974: S. 260. Eine Schwiegertochter stellt so zunächst eine völlig Fremde dar, die erst mit Erfüllung ihrer reproduktiven Aufgabe zu einer gewissen Stellung gelangen kann.

448 Denich 1974: S. 260.

449 Denich 1974: S. 259. Denich räumt jedoch ein, dass Frauen und Männern im Kontext komplementärer Genderrollen durchaus unterschiedliche Machtbereiche zugestanden werden. Etwa regelt der Mann alle externen Belange, während der Frau die internen, häuslichen Entscheidungen obliegen.

450 Burkhart 1987: S. 80.

schaftlichen Statuses voneinander getrennt.⁴⁵¹ In der Folge ist die Frau in eine *untergeordnete, sekundäre Position* geraten, die sie allmählich in den Bereich des Inoffiziellen und magisch Besetzten verwies.⁴⁵² Dieser Zusammenhang zwischen dem Magischen und der Frau tritt insbesondere dann auf, wenn der soziale Status des Mannes vom moralischen Verhalten der Frau abhängt.⁴⁵³ Die Furcht vor dem Irrationalen ergibt sich demnach aus zwei Komponenten: dem Bedürfnis nach der Kontrolle weiblicher Handlungen und der daraus resultierenden Abstraktion der Frau als unberechenbarem Gegenüber.⁴⁵⁴

(...) the tendency to identify women with magic or any other dangerous power, such as the evil eye or menstrual impurity, reflects women's perceived power over men in some respect. (...) From this I would draw the conclusion that where men define their cultures' discourses and configure their identities vis-à-vis women, gender and magic will naturally be combined as discourses of alterity.⁴⁵⁵

Und so geistern Thesen, die auf einer Analogie zwischen dem Übernatürlichen und der Frau insistieren, noch immer hartnäckig und ungehindert durch die Regale der Bibliotheken. Denn diese informelle, sakrale Macht der Frau sei gefährlich und müsse kanalisiert bzw. sozial reguliert werden.⁴⁵⁶ In ihrer notwendigen gesellschaftlichen Tabuisierung offenbare sich letztlich nur die Ohnmacht des Mannes, dessen Geschick zum Spielball weiblicher Machenschaften geworden sei.⁴⁵⁷

„Nur die Frau besitzt von Natur aus eine gewisse Immunität gegenüber den Handlungen der Dämonen, sie ist wesentlich widerstandsfähiger gegenüber Flüchen, als dies beim Mann der Fall ist.“ (...) Immer kann sie ihn [den Mann], absichtlich oder unwillentlich, „in einen Zustand religi-

⁴⁵¹ Burkhart 1987: S. 80.

⁴⁵² Burkhart 1987: S. 83.

⁴⁵³ Stratton 2007: S. 178.

⁴⁵⁴ Stratton 2007: S. 178–179.

⁴⁵⁵ Stratton 2007: S. 178.

⁴⁵⁶ Radulović 2000: S. 182.

⁴⁵⁷ Radulović 2000: S. 181.

öser Unreinheit versetzen – ein Zustand bei welchem er weniger wehrhaft gegenüber dem Einfluss böser Dämonen ist.⁴⁵⁸

Selbstverständlich wird hier indirekt auch auf die biologischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern referiert, die Frauen per se in ein Spannungsfeld diffuser Eigenschaften setzen. Im Kontext magischer Handlungen erscheinen sie einerseits als mysteriös und komplex, andererseits als unrein und bedrohlich.⁴⁵⁹ Daher verfügt die Frau im traditionellen Patriarchat v.a. über eine symbolische Macht, so Radulović, indem sie rituell *gefährlich für andere* bleibt, sich tatsächlich jedoch selbst *in Gefahr* vor diesen befindet.⁴⁶⁰ Während ihrer reproduktiven Phase bewegen sich Frauen gewissermaßen innerhalb eines Dualismus, in dem ihre Körperlichkeit sowohl schädliche als auch nützliche Aspekte auf sich vereint.⁴⁶¹ Beide Komponenten werden als potentielle Bedrohung erlebt.⁴⁶² Ein Blick auf den weiblichen Alltag verrät schnell, dass die Frauen sich auch während der Ausübung ihrer sozialen Pflichten häufig in Situationen befanden, die mit Aspekten des Mysteriösen oder Bedrohlichen assoziiert wurden. Etwa übten Männer all jene rituellen Aktivitäten aus, die zyklisch, saisonal oder jährlich wiederkehren.⁴⁶³ Während Frauen auch solche Aufgaben zukamen, die unregelmäßig, plötzlich und situativ auftraten: „Intervention in these is carried out exclusively by women. They relate to women's skills as mediators with the past, the future and the unknown.“⁴⁶⁴ Denn neben Geburtenhilfe, Krankenpflege, Haus- oder Feldarbeit erfüllen Frauen im ruralen Raum auch heute noch eine zentrale Funktion im Totenkult.⁴⁶⁵ Sie arrangieren den Leichnam im Sarg, treffen diverse

458 Bandić 1980: S. 325. Bandić zitiert hier Čajkanović. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

459 Kerewsky-Halpern 1985: S. 320.

460 Radulović 2000: S. 185. Das *in Gefahr sein* tritt zudem auch in Form bestimmter Zustände auf, insbesondere wenn neue Lebensphasen (Hochzeit, Schwangerschaft) anstehen. Vgl. hierzu auch Bandić 1980: S. 331–332.

461 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 906–907.

462 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 907.

463 Kerewsky-Halpern 1985: S. 320. Gemeint sind etwa das *slava* Ritual oder bestimmte andere Festtage.

464 Kerewsky-Halpern 1985: S. 320.

465 Kreuter 2007: S. 237.

rituelle Vorkehrungen für die Zeit vor und nach dem Begräbnis, richten den Leichenschmaus aus und betrauern den Verblichenen lautstark am Grab.⁴⁶⁶ „From the perspective of complementarity in ritual roles, while men take care of the living, women care in many forms for the dead.“⁴⁶⁷ Wenig schmeichelhafte Ansichten, wie jene die Frau sei „härter als der Tod“⁴⁶⁸ oder emotional kalt und unempfindlich rühren daher nicht von ungefähr. Frauen bleiben also auch vor dem Hintergrund ihrer rituellen Rolle mit Attributen des Jenseitigen, Verborgenen und Unreinen behaftet.⁴⁶⁹

Die Diffamierung des Weiblichen auf der mythologischen Ebene, als dämonisch, unrein oder gefährlich ist also vielmehr eine Konsequenz dieser sozialen und interpersonellen Prozesse, als deren tatsächlicher Ursprung. Sie ist phänomenologisch als Symptom zu verstehen und weniger als direkte Ursache. Diese Pejoration zeigt sich insbesondere in der genderspezifischen Seitensymbolik der Mythologie.⁴⁷⁰ Denn hier wird das Weibliche mit der dunklen, linken, nach unten gekehrten und schlechten Seite identifiziert, die auch der Anderswelt und dem Totenreich zugeschrieben wird.⁴⁷¹

In der mythologischen Vorstellung ist die Frau stets mit der Erde und der unterirdischen, der chthonischen Welt und den dämonischen Kräften verbunden. Daher ist die Frau auch der Hauptakteur im *bajanje* und bei vielen magischen Riten.⁴⁷²

Jene Assoziation wiederholt sich auch in den *Basmen*, wenn die *baba* etwa Metaphern aufruft, die explizit auf ihre Funktion als Mittlerin zwischen den Welten verweisen. Radenković etwa nennt in diesem Zusammenhang einen Text, dessen Metaphorik auf der phonetischen

⁴⁶⁶ Filipović 1991: S. 113–114.

⁴⁶⁷ Kerewsky-Halpern 1987: S. 127.

⁴⁶⁸ Jovanović 2001: S. 90–91.

⁴⁶⁹ Trebješanin 2001 S. 199.

⁴⁷⁰ Burkhart 1987: S. 81.

⁴⁷¹ Burkhart 1987: S. 81. Siehe hierzu auch Trebješanin 2001: S. 199.

⁴⁷² Trebješanin 2001: S. 199. Meine Übersetzung.

Nähe der Wörter *zemlja* (Erde) und *zmija* (Schlange) basiert.⁴⁷³ Durch deren semantische Annäherung soll der Übeltäter in Gestalt der Schlange quasi symbolisch dem Erdboden gleich gemacht werden: *zemlja zemlju ljubi* (die Erde küsst den Boden).⁴⁷⁴ Die spezielle Rhetorik der Basmе spielt hier also in gewisser Weise damit und verweist die Schlange als Teufelstier zurück in die Unterwelt, aus der sie an die Oberfläche gekrochen war, um Unheil zu stiften.⁴⁷⁵ Ähnliche semantische Muster der Angleichung oder Verbrüderung der *baba* mit dem Geist der Krankheit, finden sich in unterschiedlichster Form. Denn die Mehrzahl der mythologischen Figuren die als Indikatoren einer Krankheit gelten, sind per se weiblich. Pocken, Fieberanfälle, Kindbettsterblichkeit und Erkrankungen bei Neugeborenen, Schlafstörungen oder Schreikrämpfe bei Kindern etwa, wurden durchweg weiblichen Dämonen zugeschrieben.⁴⁷⁶ Unter ihnen waren bspw. die schwarze Pest *kuga*, die Mahr *mora*, Nymphengestalten *vile*, sowie die Figur der Hexe *veštica*.⁴⁷⁷ Schubert nennt in diesem Zusammenhang auch die Hebamme *babica* und die *baba* selbst als potenzielle Gefahr.⁴⁷⁸ Allerdings bedeutet der Begriff *babica* zwar Hebamme, er steht jedoch nur in seiner pluralischen Form als Bezeichnung für die gleichnamigen Kindbettdämonen (*babice*).⁴⁷⁹ Das Missverständnis verdeutlicht

473 Radenković 1996: S. 249.

474 Radenković 1996: S. 249. Tatsächlich lässt sich der Begriff *zmija* auf *zemlja* als dessen etymologische Wurzel zurückführen. Vgl. hierzu auch Kerewsky-Halpern 1983: S. 321. Daneben entstammt auch der Begriff *zmaj*, der einen Schlangendrachen aus der südosteuropäischen Mythologie meint, derselben Wortwurzel. Doch während die Schlange eine vornehmlich negative Konnotation besitzt, ist die Figur des *zmaj* durchweg positiv besetzt. Er gilt als eine Art Schutzgeist und wird auch heute noch mit Männlichkeit, Heldenmut und Kraft verbunden. Kerewsky-Halpern nennt ein Beispiel aus der Umgangssprache, etwa wenn ein Pkw mit den Worten gelobt wird „Ide kao zmaj *It runs like a dragon*“.

475 Kerewsky-Halpern 1983: S. 318. Kerewsky-Halpern bezieht sich hier auf den mythologischen Ursprung der Schlange. Der Legende nach soll der Teufel die Schlangen, Gott aber die Aale erschaffen haben.

476 Radenković 1996: S. 37–40.

477 Schubert 1987: S. 223–224.

478 Schubert 1987: S. 223–224.

479 Zečević 2008: S. 80–81. In der mythologischen Vorstellung bezeichnen die *babice* weibliche Kindbettdämonen, welche Mutter und Neugeborenes innerhalb des ersten Lebensmonats heimsuchen.

daher nur zu gut die enge und oft undurchsichtige Verbindung zwischen mythischen und realen Akteuren.

Slobodan Zečević wies zudem darauf hin, dass der *veštica* Begriff auch synonym mit anderen Krankheitsnamen verwendet wurde und als übergeordneter Terminus für alle schadhafte weiblichen Dämonen fungierte.⁴⁸⁰ Denn die Begegnung auf der Geschlechterebene in der Magie impliziert auch, dass nur eine Frau einem anderen weiblichen Wesen Einhalt gebieten könne. Die Tätigkeit der *baba* folgt hier einer einfachen Prämisse: „Female demons are fought by female healers.“⁴⁸¹ Da jene Dämonen jedoch immaterielle Wesen darstellen, ist deren Gestalt häufig kaum konkretisiert und besitzt nur wenig individuelle Züge.⁴⁸² Zudem sind sie so eng mit dem Seelenbegriff und der Jenseitsvorstellung verbunden, dass sich Geisterglaube und traditionelle Krankheitsvorstellung nicht stringent voneinander trennen lassen. So wird in der Mythologie häufig auch das Schicksal durch weibliche Wesen bestimmt, ebenso wie die Atmosphäre und die Zyklen der Natur.⁴⁸³ Die Heterogenität der Vorstellungen schlug sich manchmal sehr pragmatisch in Archivberichten der osmanischen Administration aus dem 18. Jahrhundert nieder.⁴⁸⁴ Dort taucht etwa der Vampir unter der Bezeichnung *cādū* auf, ein Begriff der sowohl Zauberer, Hexe oder Geist, als auch den Vampir als solchen meint.⁴⁸⁵

⁴⁸⁰ Zečević 2008: S. 81.

⁴⁸¹ Kreuter 2007: S. 235.

⁴⁸² Kreuter 2007: S. 235.

⁴⁸³ Radulović 2000: S. 172. Radulović schreibt, die Frau stelle in der serbischen Mythologie die Personifikation übersinnlicher Mächte dar. Weibliche Aspekte innerhalb der Dämonologie seien daher auf diese Analogie zurückzuführen.

⁴⁸⁴ Kreuter 2007: S. 236.

⁴⁸⁵ Kreuter 2007: S. 236. Außerdem befasst bspw. die rumänische Vorstellung des weiblichen Vampirs *strigoaicele* ähnliche Spezifika, wie auch die Hexenfigur: „*Strigoaicele* are ‘thieves of milk and, in general, thieves of abundance’, i.e. persons who practice magic and whose moment of strongest power – but also of most intense threat – is *Sângriorz*, the day when, according to popular belief, they can steal manna, but can also be defeated.“ Ebd., S. 234. In der Mythologie existieren sie dennoch als eigenständige Wesen, obschon sie einige Charakteristika mit der Hexe teilen. Vgl. hierzu auch Pócs 1999: S. 34.

3.6 Von *Knie* zu *Knie*⁴⁸⁶: eine matrilineare Tradition

Eine alte Redewendung besagt, den Ochsen binde man bei den Hörnern und den Menschen bei seiner Zunge. Gemäß dieser simplen Philosophie werden die Basmen der traditionellen Magie seit Generationen ausschließlich oral und matrilinear tradiert. Meist vererbt die Mutter ihre Basme einer Tochter oder erst eine Enkelin erlernt den magischen Text.⁴⁸⁷ Existieren keine direkten weiblichen Nachfahren, kann sie auch von der Schwiegermutter auf die im Haushalt lebende Schwiegertochter übergehen.⁴⁸⁸ Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass auch andere Familienmitglieder den Text der Basme kennen, denn die Rituale werden im Laufe eines Lebens häufig in deren Beisein vollzogen.⁴⁸⁹ Dennoch wird sie später nur diejenige tatsächlich verwenden, die als deren Erbin bestimmt wurde:

Baba told me, 'Go sit in the corner, child, and pay attention!' So I did. Later she told me what the whispering and mumbling meant. She taught me, so I learned it and remembered it, and that's how I know how to say it. (...) When I was preparing to marry, my mother gave me this [charm] and she said, 'This is nice for you to have, daughter. With it you can help others. It will be *sevap*' ('a good deed'). Thus I received it.⁴⁹⁰

Das Ende der Fäkunditätsphase markierte lange die rituelle Reinheit der Frauen und den Zeitpunkt ab dem sie als *baba* in Erscheinung traten.⁴⁹¹ Obwohl theoretisch alle Familienmitglieder die magischen Texte und Praktiken durch das bloße Zuhören erlernen konnten, war deren Ausübung den Frauen erst mit dem Klimakterium gestattet.⁴⁹² Dem meist fortgeschrittenen Alter der Praktizierenden ist schließlich auch die Bezeichnung als *baba* geschuldet, die nicht nur deren rituel-

486 Čvorović 2006: S. 186.

487 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 906.

488 Radenković 1996: S. 16–17.

489 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 917.

490 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 906.

491 Radenković 1996: S. 16.

492 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 906.

len, sondern zugleich ihren familiären Status anzeigt.⁴⁹³ Die soziale Rolle als Mutter bzw. Großmutter hat zudem einen affirmativen Einfluss auf die Wahrnehmung ihrer magischen Fähigkeiten. So beobachtete Kerewsky-Halpern etwa, dass selbst einige der älteren Patienten die Frauen mit *Mutter* ansprachen, ein Vertrauensbeweis also in deren ebenso *mütterliche* Qualitäten des Pflegens und Umsorgens.⁴⁹⁴

Aus meinen Begegnungen und Gesprächen mit Magiewirkenden, kann ich jedoch bestätigen, dass sich auch die Voraussetzungen für das Praktizieren von *bajanje/vračanje* mittlerweile verändert haben. Während eines Aufenthaltes im ländlichen Gruža im Januar 2013 lernte ich etwa eine Frau kennen, die ihre Basmen zwar von der Schwiegermutter erhalten hatte. Zum damaligen Zeitpunkt war sie jedoch mittleren Alters, befand sich noch immer in ihrer reproduktiven Phase und wandte *bajanje/vračanje* lediglich im Freundes- und Familienkreis an. Und selbst in *baba* Vidas Fall, der immerhin ganze vierzig Jahre zuvor dokumentiert wurde, handelte es sich nicht um die klassische Form der Weitergabe an ein weibliches Familienmitglied. Stattdessen erbte ihr Neffe Branko die Basme, da die beiden Töchter als nächste Blutsverwandte das Dorf schon lange verlassen hatten.⁴⁹⁵ Seit Beginn der Urbanisierung im Sozialismus orientiert sich die Auswahl einer geeigneten Person daher mitunter zunächst an deren *lokaler*, verwandtschaftlicher Nähe. Den zentralen Faktor stellt dabei noch immer der Nutzen dar, den eine Basme auch zukünftig haben soll.⁴⁹⁶

Die Magie, so schreibt Čvorović, bleibe gerade deshalb so individuell wie ihre Symboliken, weil sie seit Generationen *von Knie zu Knie* wei-

⁴⁹³ Kerewsky-Halpern 1985: S. 320.

⁴⁹⁴ Kerewsky-Halpern 1985: S. 321.

⁴⁹⁵ Kerewsky-Halpern 1983: S. 312–313. Kerewsky-Halpern weist darauf hin, dass *baba* Vida ihre Basme selbst einst von ihrem Vater erhielt. Dieser soll sie im 19. Jahrhundert von einem Türken erlernt haben. Ebd., S. 312. Basmen gegen Schlangenbisse fallen in jenen Bereich der Magie, die auch von Männern ausgeübt werden konnte, wie Radenković dokumentierte. Generell bleiben magische Praktiken allerdings eine *weibliche Tätigkeit*. Vgl. hierzu Radenković 1996: S. 16.

⁴⁹⁶ Vgl. Kerewsky-Halpern 1983: S. 313. Denn Dara als *baba* Vidas leibliche Tochter konnte den Text zwar, identifizierte sich aufgrund ihres urbanen Lebens jedoch nicht länger mit der damit verbundenen Aufgabe.

tergereicht werde.⁴⁹⁷ Doch hinter ihrer Tradierung verbirgt sich für manche auch ein ganz anderer Grund. „Man glaubt, dass eine Frau die *bajanje* betrieben hat ihr Wissen darüber einem Erben weitergeben sollte, um leichter sterben zu können.“⁴⁹⁸ In der Vorstellung eines qualvollen Todes spiegelt sich primär die Haltung der Kirche, die das *bajanje/vračanje* als verwerflichen Akt versteht von dem sich die Sterbende zu distanzieren habe.⁴⁹⁹ Diese Position beeinflusst, laut Radenković, auch das Selbstbild einiger Frauen, die ihre Arbeit insgeheim als moralisch falsch empfinden, den Kirchgang meiden oder sich nicht öffentlich bekreuzigen.⁵⁰⁰ Zudem besitzen *bajanje, vračanje, gatanje* oder *čaranje* als *ženska posla* (Weiberaufgaben), per se eine negative Konnotation.⁵⁰¹ Dieses Bild wird oft zusätzlich durch den kollektiven Glauben genährt, dass es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe.⁵⁰²

3.7 Verkehrte Welten – indigene Vorstellungen von Krankheit

Innerhalb der magischen Kosmologie können Krankheiten auf verschiedenste Weise entstehen, von denen die Überschreitung bestimmter moralischer oder sphärischer Grenzen den häufigsten Grund darstellt. In der traditionellen Magie werden die beiden Welten als parallel zu einander existierende Räume innerhalb eines animistischen Universums gedacht.⁵⁰³ Dadurch wird die Gefahr zum Opfer gewisser Umstände zu werden quasi allgegenwärtig. Das Übernatürliche kann dabei sowohl individuell über bestimmte Wesen, als auch mechanisch in Form tabuisierter Gegenstände oder Orte wirken.⁵⁰⁴

Dann kommt es zur Begegnung mit dem Menschen, für gewöhnlich auf einem freien Platz, auf dem Feld oder unterwegs, oder es [das dämonische

497 Čvorović 2006: S. 186.

498 Radenković 1996: S. 18. Meine Übersetzung.

499 Radenković 1996: S. 18.

500 Radenković 1996: S. 30.

501 Radulović 2009: S. 238–239.

502 Radulović 2009: S. 238–239.

503 Bandić 1980: S. 380.

504 Bandić 1980: S. 384.

Wesen] schlüpft unbemerkt in ihn während er schläft. In beiden Fällen verursacht es ihm Schmerzen und quält ihn.⁵⁰⁵

Diese indigene Krankheitsvorstellung weist einige sehr markante Charakteristika auf. So werden Siechtum und Zustände des Kontrollverlusts über den eigenen Körper als Besessenheit durch sogenannte ‚unreine Geister‘ gedacht.⁵⁰⁶ Darauf verweisen auch die Begriffe *nečas-tivi*, *nečisti duh*, *bes* (der Böse, unreiner Geist, Teufel), die in der wissenschaftlichen Literatur ebenfalls als Verursacher von Krankheiten aufgeführt werden.⁵⁰⁷ In der Umgangssprache findet sich in Streitsituationen etwa noch immer der Ausspruch *Koji ti je đavo!* (Welcher Teufel reitet dich!). Und es ist durchaus ein zentrales Motiv vieler folkloristischer Anekdoten, in welchen die Besessenheit durch einen Dämon als Ursache von Krankheit oder Wahnsinn gilt.⁵⁰⁸ So gibt es Basmen gegen Gerstenkörner, nach deren Rezitation die *baba* über die linke Schulter des Patient spuckte, „(...) um den Teufel auszutreiben, der das Auge faulen ließ“.⁵⁰⁹

Man betrieb *bajanje* mit geflüsterten Basmen (geheimnisvollen Worten), Gebeten und Beschwörungen regelmäßig, um die Krankheit, die man sich als Dämon vorstellt, zu besänftigen und sie dem Körper zu entlocken und [tat] dies mit der Hilfe aromatischer Kräuter (...).⁵¹⁰

Das *bajanje/vračanje* erhält als Methode dadurch ein sehr exorzistisches Moment. Der traditionellen Krankheitsvorstellung zufolge stellt der menschliche Organismus eine geschlossene Einheit dar, die durch das ungewollte Eindringen von Außen eine plötzliche Verlet-

505 Radenković 1996: S. 35. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

506 Kazimirović 1941: S. 84.

507 Kazimirović 1941: S. 84. Dabei kann die Bezeichnung *bes* im Serbischen sowohl den im Mittelalter gebräuchlichen Ausdruck für *Teufel* meinen, als auch das heutige Wort für *Wut* bzw. *Tobsucht*. Vgl. auch Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 33–34. Die heute üblichen Begriffe für Teufel sind *đavo*, *vrag*.

508 Zečević 2008: S. 145.

509 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 26. Meine Übersetzung.

510 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 26. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

zung ihrer Unversehrtheit erfährt. Die Aufgabe der *baba* besteht dann in der Wiederherstellung jener ursprünglichen physischen und psychischen Vollkommenheit, sowie in der symbolischen Befreiung ihres Schützlings. Daher enden viele Basmen mit Versen über die wiedererlangte Reinheit des Patienten.⁵¹¹ Der exorzistische Charakter des *bajanje/vračanje* liegt demzufolge v.a. im Sprechmodus der *baba* begründet, die den Patienten durch den rhythmischen Klang ihrer Stimme in einen veränderten Bewusstseinszustand versetzt.⁵¹² Mittels Modifikation von Lautstärke und Sprechintensität erzeugt sie einen hypnotischen Zustand, in dem sich der Patient unbewusst für die Heilung öffnet.⁵¹³ „Talk thus functions as healing metaphor, as exorcism and as tranquilizer. It provides the psychodynamic that moves the healing process toward resolution.“⁵¹⁴ Während des Rituals sitzen Patient und *baba* außerdem häufig derart nahe bei einander, dass selbst das unbeabsichtigte Bespucken des Patienten als positives Zeichen für den Heilungsprozess gilt.⁵¹⁵

Dass durch eine Schwachstelle im Organismus Lebenskraft entweicht, Fremdkörper bzw. das Böse eindringen und die Gesundheit beeinträchtigen können, spiegelt sich am deutlichsten im Bissmotiv. Denn es versinnbildlicht die Lücke, die zwischen der menschlichen und der jenseitigen Welt eröffnet wurde und durch welche das Chaos ungehindert eindringen kann. Ein Glaube auf dem auch das Ritual gegen Schlangenbisse basiert, da man glaubt die Schlange krieche nachts durch einen Spalt in den Stall um Milch zu stehlen.⁵¹⁶ In konträrer Form taucht das Motiv zudem im Vampirglauben auf. Dessen Gestalt, die aus einer knochenlosen und mit Gelee angefüllten Hauthülle besteht, soll nämlich durch einen spitzen Gegenstand oder den Biss eines Hundes zerstört werden können.⁵¹⁷ Auch der Untote wird so in seinem posthumen und dämonischen Dasein noch ein zweites Mal durch die Verletzung seiner

511 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 323.

512 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

513 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

514 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

515 Kerewsky-Halpern 1985: S. 323.

516 Kerewsky-Halpern 1983: S. 319.

517 Zečević 2008: S. 112–113.

physischen Einheit vernichtet. Gleichzeitig verleiht das Motiv der *baba* jedoch die Möglichkeit jene ursprüngliche Ordnung und Vollständigkeit der Dinge mit magischen Hilfsmitteln symbolisch wiederherzustellen. Für das Funktionieren dieser Vorstellung ist ein tatsächlicher Biss nicht ausschlaggebend. Denn das gesamte Ritual vollzieht sich innerhalb eines mythologischen Kontexts, in welchem die Schlange als Metapher für das Böse steht, das die Krankheit verursachte.⁵¹⁸ So litten die meisten der gegen Schlangenbisse behandelten Rinder in Kerewsky-Halperns Studie tatsächlich an Mastitis.⁵¹⁹ Und auch die unmittelbaren therapeutischen Maßnahmen im Anschluss bezogen sich direkt auf die Symptombehandlung der eigentlichen Krankheit.⁵²⁰ Nachdem das Ritual also wie üblich an drei aufeinanderfolgenden Tagen abgehalten wurde, war der Entzündungsherd sichtbar eingedämmt und der angebliche *Schlangenbiss* verschwunden.⁵²¹

„Genau jene lebendigen Wesen, welche die Medizin erst in jüngster Zeit entdeckt und als Bakterien benannt hat“, so formulierte es Kazimirović einst zutreffend, „haben wir uns als Geister vorgestellt.“⁵²² Diese Kombination aus magischer Zeremonie und naturheilkundlichen Anwendungen lässt sich auch im Zusammenhang mit anderen Behandlungsmethoden erkennen. Im Anschluss an manche Basmen zur Heilung von Wundinfektionen folgt bspw. die Sterilisation der Wunde mit Schnaps und eine Art Lymphdrainage bei der die *baba* den Entzündungsherd desinfiziert.⁵²³ Am zweiten Tag wird die Wunde bereits vorsichtig mit einem speziellen Kräuterbalsam eingerieben und vorsorglich verbunden.⁵²⁴

518 Kerewsky-Halpern 1983: S. 320.

519 Kerewsky-Halpern 1983: S. 319–320. Kerewsky-Halpern bemerkt zudem, dass in der Šumadija keine giftigen Schlangen vorkommen.

520 Kerewsky-Halpern 1983: S. 446. Etwa wird der Besitzer angewiesen den Euter mit entzündungshemmenden Kräutern zu massieren, bis das Kalb schließlich wieder gesäugt werden kann.

521 Kerewsky-Halpern 1983: S. 446.

522 Kazimirović 1941: S. 83. Meine Übersetzung.

523 Kerewsky-Halpern 1985: S. 323.

524 Kerewsky-Halpern 1985: S. 323–324.

In the course of the three days necessary for the oral charm to do its 'work' the patient's erysipelas visibly subsides. Further infection is halted, and the healing process takes over. At the same time, the *bajalica's* reputation is maintained, the power of her charm is reinforced and the value of folk healing over a trip to the clinic in town is reaffirmed.⁵²⁵

Letztendlich handelt es sich bei der traditionellen Erklärung für Krankheit also um eine Metapher, in welcher deren eigentliche Ursache eine mythische Gestalt annimmt und auf diese Weise für die Beteiligten fassbar wird. Für den Behandlungserfolg spielt dies eine wichtige Rolle, denn es lässt die Ausmerzungen des jeweiligen Übels gegenständlich werden und ermöglicht so dessen Bekämpfung mit magischen Mitteln und Suggestion. Patient und *baba* teilen dabei dieselbe kulturelle Vorstellung von Krankheit und Unglück, bei welcher ein Ungleichgewicht der Kräfte primär durch die Intervention unsichtbarer Mächte entsteht.⁵²⁶ Indem die *baba* jene Bilder auch semantisch im Text der Basme heraufbeschwört, um sie kurz darauf zu bannen, festigt sie das Vertrauen und die Ehrfurcht des Patienten vor ihr.⁵²⁷

3.8 *Uricanje* oder der Böse Blick

Sofern Krankheit nicht durch das eigene Fehlverhalten verursacht wird, glaubt man an *uricanje* (Verfluchung) als deren Ursprung.⁵²⁸ Die Vorstellung von *uricanje* beruht jedoch primär auf der kollektiven Furcht vor dem Bösen Blick und dem Glauben an Verhexung durch andere, daher gilt als Krankheitsverursacher immer ein Mensch.⁵²⁹ „Der Ursprung ist stets die Bosheit eines oder mehrerer Zauberer, die nach dem Unglück anderer Leute dürsten und deren Wort, Blick und Berührung eine übernatürliche Macht besitzen.“⁵³⁰ Die Motive dafür sind vielfältig, in den meisten Fällen bilden aber Neid und Missgunst die zentralen Beweggründe, Liebe oder Hass, Besorgnis um die

⁵²⁵ Kerewsky-Halpern 1985: S. 324.

⁵²⁶ Kerewsky-Halpern 1985: S. 324.

⁵²⁷ Kerewsky-Halpern 1985: S. 324.

⁵²⁸ Radenković 1996: S. 53.

⁵²⁹ Radenković 1996: S. 53.

⁵³⁰ Favret-Saada 1979: S. 13.

Gesundheit oder Ähnliches.⁵³¹ Pócs konstatiert, dass die Angst verflucht worden zu sein ausschließlich in Situationen entstehe, in denen eine enge soziale Koexistenz zwischen Opfer und Täter herrsche.⁵³² Die Ursache des Konflikts ist dabei meist ein Normbruch, etwa in Form einer Lüge oder einer anderen zwischenmenschlichen Verletzung.⁵³³ Wobei das darauf folgende *Unglück* erst nachträglich als Folge eines Fluchs interpretiert wird, der rachsüchtig über dem Opfer verhängt wurde.⁵³⁴ Dabei kann ein Fluch von jeder beliebigen nahestehenden Person ausgesprochen worden sein. Das Objekt jenes Attributionsprozesses, in dem immer mehr übersinnliche Charakteristika auf den vermeintlichen Urheber des Fluchs projiziert werden, bezeichnet Pócs als die *soziale Hexe*.⁵³⁵ Damit meint sie eine Form der Denunziation die nicht auf eine bestimmte Gruppe, wie jene der Magiewirkenden beschränkt bleibt, sondern prinzipiell alle Individuen einer Gesellschaft treffen kann.⁵³⁶ Und dennoch braucht es zur Aufhebung eines Fluchs erneut die Expertise einer *baba*, denn auch hier beginnt der Zerfall des Opfers mit der Verletzung seines intakten Organismus von außen. Durch die böswillige Absicht eines anderen wird quasi die psychische und physische Einheit des menschlichen Körpers außer Kraft gesetzt, die im weitesten Sinne auch das Funktionieren der sozialen Gruppe symbolisiert.⁵³⁷

Uricanje kann durch den Blick verursacht werden oder selbst durch eine bloße Erwähnung. Danach ‚fallen uroci‘ auf die Person oder was immer anderes vom uricanje betroffen ist, unsichtbare, böse Wesen, welche ihn quälen (...) Die Entzweiung und Hinwegnahme [seiner] Eigenschaften kann [nur] ein Mensch mit dämonischen Fähigkeiten bewirken, d.h. solch einer, der durch irgendwelche Züge mit der *Anderswelt* verbunden ist. *Seine Augen blicken sowohl in diese, als auch in die jenseitige Welt* und

531 Čvorović 2006: S. 186.

532 Pócs 1999: S. 10.

533 Pócs 1999: S. 10.

534 Pócs 1999: S. 10.

535 Pócs 1999: S. 10.

536 Pócs 1999: S. 9–10.

537 Radenković 1996: S. 59.

sind daher ein Begleiter, eine ‚Pforte‘ durch welche jene Eigenschaft hindurchgehen kann.⁵³⁸

Dieser feindselige Angriff von außen äußert sich zudem im sprachlichen Ausdruck für Verhexung *bacati čini* (Zauber auf jemanden werfen). Ein Akt in welchem die magische Verletzung einer anderen Person oder deren gänzliche Vernichtung zum Ausdruck kommt.⁵³⁹ Dabei bildet das zentrale Agens die Annahme, dass das Opfer durch den Fluch tatsächlich getroffen oder sogar getötet werden kann.⁵⁴⁰ Der eigenwillige Glaube eine *baba* könne einen Menschen mit bloßer Gedankenkraft töten, verschärft diese Dynamik nochmals.⁵⁴¹ Bei Kazimirović findet sich in diesem Zusammenhang eine gewisse *baba* Trujinica beschrieben, deren Dienste bei der Auffindung eines Diebes bemüht wurden:

Sie sandte ‚ihre Heimsuchung‘ aus (eine psychische Macht mit welcher man Menschen umbringen kann) und nach ein, zwei Tagen verendete einem Bauern, den man insgheim verdächtigte den Diebstahl ausgeführt zu haben, plötzlich ein Ochse!⁵⁴²

Ein Glaube der sehr stark an jenen der Zande erinnert. Denn Hexerei tritt hier ebenfalls in einer Art Jagdkontext auf, bei welchem sie den finalen Speerwurf auf das Opfer markiert.⁵⁴³ Diese Dynamik des zweiten Speers, der von den Zande *umbaga* genannt wird, zeigt sich auch verbal.⁵⁴⁴ „The Zande verb ‘to bewitch’ is *no*, and in its only other uses we translate this word ‘to shoot’. It is used for shooting with bow and arrow or with a gun.“⁵⁴⁵ Diese Wurf- bzw. Schussmetapher symbolisiert v.a. das Unerwartete jener Situation und die Unmittelbarkeit mit

538 Radenković 1996: S. 55 und 58. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir. Mit einer Eigenschaft ist all das gemeint, wofür das Opfer beneidet wurde und das somit ein Motiv für *uricanje* darstellen kann.

539 Čvorović 2006: S. 179.

540 Čvorović 2006: S. 179.

541 Kazimirović 1941: S. 96.

542 Kazimirović 1941: S. 96. Meine Übersetzung.

543 Evans-Pritchard 1976: S. 25.

544 Evans-Pritchard 1976: S. 25.

545 Evans-Pritchard 1976: S. 13.

welcher Magie eintritt. Ein in Serbien häufig verwendetes Utensil im Umfeld magischer Handlungen etwa stellt der überstehende Fadenrest im Nähprozess dar. Entsprechend taucht er im Vers eines Volkslieds auch metaphorisch als Schusswaffe beschrieben auf: „Die Mutter riet ihrem Sohne, er solle sich in Acht nehmen vor dem ersten und dem letzten Faden (im Gewebe), damit ihn dieses dünne Gewehr nicht töte.“⁵⁴⁶ Für die Wirkung des Fluchs ist dieser direkte Kontakt zwischen Täter und Opfer unabdingbar. Denn das unwissende Opfer des *uricanje* wird nicht einfach nur von der Hexerei überrascht, sondern muss sich der Vorgänge die seinen Untergang wollen schon im Vorfeld bewusst sein.⁵⁴⁷ Favret-Saada bezeichnet diesen Prozess, der im Grunde einer von Misstrauen und Zweifeln begleiteten Kommunikation entspringt, als *Zauberkrise*.⁵⁴⁸

(...) ein Wort, das in einer Krisensituation derjenige ausspricht, den man später als Zauberer bezeichnet, wird nachträglich so interpretiert, als hätte es auf den Körper und die Güter desjenigen eine Wirkung ausgeübt, an den es sich richtete und der sich aufgrund dieser Tatsache für verhext halten wird.⁵⁴⁹

Bevor jedoch Basmen gegen die Auswirkungen des *uricanje* gesprochen werden können, muss der tatsächliche Hintergrund der Erkrankung mit Hilfe eines Orakels geklärt werden. Dafür existieren verschiedene Methoden, zu den bekanntesten zählt allerdings das Lesen aus Bohnensamen oder Maiskörnern, die für den Klienten ausgelegt werden und deren Konstellation Aufschluss über den jeweiligen Hintergrund der Erkrankung geben soll.⁵⁵⁰ Gelegentlich wird aber auch mit Hilfe glühender Kohlen geweissagt. Dazu verwendet die *baba* eine Schüssel voll Wasser, die sie zuvor mit einem Messer gesegnet hat und entzündet ein Stück Kohle gemeinsam mit einem Haar oder Faden aus der Kleidung des Klienten.⁵⁵¹ Sinkt die Kohle dabei zischend ab, gilt

⁵⁴⁶ Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 112. Meine Übersetzung.

⁵⁴⁷ Čvorović 2006: S. 182.

⁵⁴⁸ Favret-Saada 1979: S. 16–17.

⁵⁴⁹ Favret-Saada 1979: S. 16.

⁵⁵⁰ Vgl. hierzu auch Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 121.

⁵⁵¹ Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 122.

uricanje als sicherer Auslöser der Beschwerden, wobei das Wasser als Element die Anderswelt verkörpert in die das Übel flieht.⁵⁵² Anschließend erhält der Patient vom Kohlewasser zu trinken.⁵⁵³ Diejenigen Basmen, die speziell gegen das *uricanje* gesprochen werden, beziehen sich in ihren Versen meist direkt auf das Motiv des Bösen Blicks als dessen Auslöser. Die Augen durch die das Böse in die Welt gelangt, erscheinen darin häufig als Symbol:

U uroka tri oka, jedno vodeno, drugo
vatreno, treće uročeno...(goni se:)
u duboke dubine, u visoke visine, u
široke širine; ni na moru mosta, ni na
psu roga, ni na dlanu dlaka, ni na N.
(ime bolesnika) uroka!⁵⁵⁴

*Der Fluch hat drei Augen, eines aus
Wasser, eines aus Feuer, ein verfluch-
tes...(es wird verbannt:) in die tiefsten
Tiefen, auf die höchsten Anhöhen, in die
weitesten Weiten; auf dem Meer [gibt
es] weder eine Brücke, noch ein Horn am
Hund, noch ein Haar auf der Handflä-
che, noch einen Fluch auf N. (Name des
Kranken)!⁵⁵⁵*

Um den Patienten vollständig von den Auswirkungen etwaiger Flüche zu befreien, kommen auch Texte zum Einsatz deren Verse Semantiken aufrufen, die eine reduzierende Funktion erfüllen. Dazu gehört etwa eine Basme, die *odbrojanje od jedan do devet* / Zählen von 1 auf 9 heisst.⁵⁵⁶

552 Radenković 1996: S. 59.

553 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 122.

554 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 122.

555 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 122. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

556 Radenković 1996: S. 241.

Sačuvaj Bože, moga XY [ime
Pacijenta] od rdjavih očiju, od
Zločestih očiju, od svake muke i
Bola, od teškoće i uroka. Urok bio
Devet puta, od 9 8, od 8 7, ...,
Od 1 nijedan.

*Save God, my XY [the name of
the Patient] from evil Eyes, from
naughty Eyes, from every Hurt
and Pain, from Difficulties and
from Spells, Spell was Nine times,
[from] 9 8, from 8 7, ...,
from 1 none.*⁵⁵⁷

Dieses Herunterzählen bildet das Leitmotiv vieler Basmen gegen Verhexung und agiert nach dem Analogieprinzip, indem das Übel durch die Simulation der Ausgangssituation des Zaubers umgekehrt werden soll.⁵⁵⁸ Magie wirkt, so Čvorović, durch die Verwendung von Symbolen die durch ihre Form oder Farbe die Absicht des Zaubernenden und die Worte seiner magischen Rede unterstreichen.⁵⁵⁹ Dieses Prinzip findet oft bei der Behandlung infektiöser Erkrankungen Anwendung, wenn bspw. bestimmte Eigenschaften wie Entzündungsherde oder großflächige Rötungen minimiert werden sollen. Durch das Aufzählen gleichfarbiger Metaphern, die einen Bezug zur jeweiligen Hautirritation haben und deren symbolische Tilgung, wird der Heilungsprozess simuliert.⁵⁶⁰ Die *baba* agiert also „(...) nach dem in der Magie allgemein bekannten Prinzip *similia similibus* und beseitigt sie [die Krankheit].“⁵⁶¹

Auch Kerewsky-Halpern beschreibt ein Ritual für einen Patienten der an Wundinfektion litt.⁵⁶² Dabei gelten Hautkrankheiten in der traditionellen Magie als von den neun Winden (*devet vetrovi*) verursacht, wobei jeder dermatologischen Veränderung je ein spezifischer Wind zugeordnet wird.⁵⁶³ Diese Assoziation bezieht sich einerseits auf die atmosphärische Qualität der Winde, kann andererseits jedoch auch

⁵⁵⁷ Vivod 2009: S. 243.

⁵⁵⁸ Vivod 2009: S. 243.

⁵⁵⁹ Čvorović 2006: S. 186.

⁵⁶⁰ Schubert 1987: S. 228–229.

⁵⁶¹ Schubert 1987: S. 229. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

⁵⁶² Kerewsky-Halpern 1985: S. 322. Die Erkrankung wird dem Bereich des roten Windes zugesprochen.

⁵⁶³ Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 908.

synonym für die zu behandelnde Hautirritation gebraucht werden. Die Klassifikation reicht dabei von lebhaft, beißend, aufsteigend und wechselhaft bis stürmisch.⁵⁶⁴ Die Winde entsprechen den jeweiligen Erkrankungen hier auch in ihrer Farbsymbolik: „For example, they call erysipelas the ‘red wind’, eczema ‘white wind’, and anthrax the ‘black wind’.“⁵⁶⁵ In der Basmе spiegelt sich diese Farbe der entzündeten Körperregion metaphorisch wider, wobei sie durch die Intervention der *baba* schrittweise eliminiert wird. In den magischen Versen kann diese Funktion etwa von der Figur einer roten Henne mit ihren Küken übernommen werden, welche die Krankheit in Gestalt roter Würmer vertilgen.⁵⁶⁶ Dabei müssen Henne und Küken, als semantische Erweiterungen der *baba*, ebenfalls chthonische Elemente wie die rote Farbe aufweisen, um die Krankheit erfolgreich besiegen zu können.⁵⁶⁷ „By assining dis-order and dis-ease a series of red colored metaphors she then is able to cast them away and return to a non-red state, i.e. to order and ease.“⁵⁶⁸

Gabriella Schubert bezeichnet diese Vorgehensweise als sog. *irrationaler Therapie*, welche von der Prämisse ausgehe, „(...) daß die Krankheit dem Menschen angezaubert wurde und daher auch nur in Form eines heilsamen Gegenzaubers beseitigt werden kann (...)“⁵⁶⁹ Dem entgegen steht die *rationale Therapie*, die v.a. in der traditionellen Medizin üblich ist, da sie auf einem empirischen Ansatz wie etwa dem Gebrauch bestimmter Kräuter oder Tinkturen basiert.⁵⁷⁰ Ausgehend von dieser Definition enthält *bajanje/vračanje* in seinen ethnomedizinischen Aspekten sowohl rationale, als auch irrationale Behandlungsmuster. Diese können vor dem Hintergrund einer kollektiven, indigenen Vorstellung von Krankheit durchaus therapeutisch wirken, selbst wenn der Patient nicht alle Bilder versteht, die im Text der Basmе aufgerufen werden.⁵⁷¹

564 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 919.

565 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 908.

566 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

567 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

568 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

569 Schubert 1987: S. 219.

570 Schubert 1987: S. 219.

571 Kerewsky-Halpern 1985: S. 322.

(...) the folk treatment described is good psychotherapy. Further, the ritual as played out in its diverse communicative modes incorporates aspects of many behaviour modification methodologies (...) including ways in which the patient is helped to 'let go' of anxiety and illness and sometimes to start to take control over getting well, Self-esteem is enhanced.⁵⁷²

Ein Blick auf die Krankheiten und Zustände bei denen *bajanje/vračanje* etwa noch um die Jahrhundertwende angewandt wurde, verrät hingegen deutlich wie omnipräsent die Furcht vor Verhexung bereits damals schon war. So befasst sich der Großteil aller dokumentierten Texte einzig mit dem Schutz vor *uricanje* und dessen Umkehrung, während die Anzahl der Basmen mit direktem Krankheitsbezug, wie Zahnschmerz, Ruhr, Pocken oder Husten, weitaus geringer ausfällt.⁵⁷³ Über den Bösen Blick hieß es noch in den 1970er und 80er Jahren, dass dieser einen „ernst zu nehmenden Belang“⁵⁷⁴ unter der ländlichen Bevölkerung darstelle. Dass das *bajanje/vračanje* auch bei psychischen Beschwerden wie Angstzuständen und dem Verdacht verflucht worden zu sein, eingesetzt wird, relativiert indes die fragwürdige Kategorisierung in Ethnomedizin und Magie.

3.9 K(l)eine Schwester der Vilen: schamanisierende Initiationsnarrativen

In seiner Funktion beinhaltet *bajanje/vračanje* auch schamanistische Züge. Allerdings geht den magischen Besprechungen in der Regel keine Trance voran. Stattdessen gilt ein häufiges Gähnen der *baba* während des Rituals als Indikator einer erfolgreichen Sitzung: „(...) die Bedeutung des Gähnens entstammt der Annahme, dass *die Seele der bajalica mit den unreinen Kräften kämpfe*, den Verursachern der Krankheit.“⁵⁷⁵ Dies impliziert die Fähigkeit der *baba* zu Seelenreisen, die man auch der Gestalt der Hexe nachsagt.⁵⁷⁶ Das für den Schamanis-

⁵⁷² Kerewsky-Halpern 1985: S. 324.

⁵⁷³ Radenković 1996: S. 230–231 und S. 246–248.

⁵⁷⁴ Kerewsky-Halpern 1985: S. 320.

⁵⁷⁵ Radenković 1996: S. 28. Meine Übersetzung. Kursiv im Original.

⁵⁷⁶ Radenković 1996: S. 28.

mus zentrale Element der Kommunikation mit der Anderswelt bleibt jedoch auf den Monolog und den reinen Sprechakt der *baba* in den Basmen beschränkt. Denn sie erlebt nie selbst Zustände der Besessenheit oder Ekstase während ihrer Sitzungen und lenkt das Treiben der Krankheitsgeister jeweils nur symbolisch.⁵⁷⁷ Auch Pócs argumentiert, dass Magiewirkende in Südosteuropa in ihren Handlungen zwar *schamanisieren*, sie jedoch nicht im eigentlichen Sinne als Schamanen gelten können, da ihre Position im Glaubensalltag eher peripher bleibe.⁵⁷⁸ Die primär religiöse Funktion des *klassischen Schamanismus* im sozialen Leben entfällt hier zwangsläufig, aufgrund der Parallelität zum institutionellen Glauben.⁵⁷⁹

An dieser Stelle sei dennoch auf den *rusalje* Brauch der Vlachen in Ostserbien verwiesen, der bereits in den 1920er Jahren staatlich sanktioniert und anschließend verboten wurde.⁵⁸⁰ Dabei handelte es sich um ein auf die Region um das Dorf Duboka begrenztes Phänomen, bei dem Frauen aller Alterstufen an einem bestimmten Feiertag (*Sveta Trojica*) kollektiv in Trance fielen.⁵⁸¹ In der Literatur wird es meist als Beispiel für einen *authentischen* Schamanismus angeführt, da die Frauen während des Rituals angeblich mit den Verstorbenen, den Vilen oder anderen Entitäten kommunizierten.⁵⁸² Pócs interpretiert den *rusalje* Brauch und ähnliche Systeme der *rituellen Trance* in Südosteuropa etwa nicht als Schamanismus, sondern als *Besessenheitskulte*, die nur teilweise schamanische Elemente aufweisen.⁵⁸³

The most important feature of their healing rituals was that fairies would possess them, which might result in illness just as in its resolution. Fairies were present in the form of the ambivalent dead, and as evil spirits

577 Bandić 1997: S. 204–224 und Radulović 2009: S. 262–280.

578 Pócs 1999: S. 14–15.

579 Pócs 1999: S. 14–15.

580 Radulović 2009: S. 272.

581 Bandić 1997: S. 205.

582 Sinani 2009: S. 278. Einen wesentlichen Teil der Zeremonie bildete das einleitende, gemeinsame Kolotenzen; wobei eine klare Rollenverteilung unter den Partizipierenden herrschte, die festlegte wer die Frauen gegen Ende der Zeremonie wieder aus der Trance erweckt. Vgl. hierzu Bandić 1997: S. 206.

583 Pócs 1999: S. 15.

they possessed the sick. (...) Healers fell into trance together with their patients (...).⁵⁸⁴

Interessant hierbei ist jedoch, dass die Trance die teilnehmenden Frauen zu einer späteren Tätigkeit als *baba* befähigte.⁵⁸⁵ Aufgrund der schwierigen Quellenlage lässt es sich allerdings nur schwer mit anderen magischen Praktiken in der Region vergleichen.⁵⁸⁶ Die Tätigkeit der *baba* ist jedoch Teil jener, wie Dieter Eikemeier sie nennt, *rudimentären Kosmologie*, deren Fundament die animistische Vorstellung von der Allgegenwart der Geister im menschlichen Alltag bildet, die es zu beherrschen gilt.⁵⁸⁷ Und dafür sind der Glaube an die Entstehung von Krankheit durch das Eindringen übelwollender Wesen, sowie die Existenz tabuisierter Orte und Zeiten zentral.⁵⁸⁸ Da die Ausübung von Magie traditionell erst mit der Vererbung der Basme beginnt, ist nicht klar in welchem Maß die Initiationsnarrative nachträglich von den Frauen konstruiert wird.

So wäre also derjenige kein Schamane, der sich an das Heilen oder eine andere schamanische Tätigkeit nur deshalb und nur dann macht, weil beziehungsweise nachdem er sie von einer anderen Person gelernt hat. (...) Nur Menschen, die Schutzgeister mobilisieren können und mit deren Hilfe gesunden, traut man zu, in dieser Weise auch für andere tätig zu werden.⁵⁸⁹

Elemente wie die Schamanenkrankheit können dabei durchaus das entscheidende Detail in den Initiationsnarrativen darstellen. Manche *babe* geben bspw. an in früher Jugend durch Vilen (Feen) oder die Hilfe einzelner Heiliger von einer schweren Krankheit erlöst worden

584 Pócs 1999: S. 155–156.

585 Sinani 2009: S. 292–293.

586 Ich habe davon abgesehen hier intensiver auf das Phänomen der *rusalje* einzugehen, da einige Wissenschaftler die Kreditibilität des ethnographischen Datenmaterials darüber mittlerweile für verfälscht halten.

587 Eikemeier 2000: S. 245.

588 Eikemeier 2000: S. 245.

589 Eikemeier 2000: S. 246.

zu sein.⁵⁹⁰ Wobei ihre Genesung an die stille Verpflichtung geknüpft bleibt auch andere zu heilen.⁵⁹¹ In den meisten Fällen treten die an der Heilung beteiligten Wesen anschließend als persönliche Hilfsgeister auf, die den Frauen während der Sitzungen assistieren.⁵⁹² Radenković beschreibt eine *baba* aus Leskovac, die sich in ihrer Arbeit auf ihre besondere Verbindung zu den Feen berief:

Diese Verbindung entstand, nach ihrer Beschreibung, in ihrer frühen Jugend, während einer langen Krankheit, die sie quälte. Eines Tages besuchten sie die Vilen und brachten sie weit fort vom Dorf, dort schmückten sie sie mit Blumen und Gräsern und, während sie ihr Steine gaben (Quarz), trugen sie ihr auf die Leute zu heilen. Sie kamen des nachts und fütterten sie (...). Die Vilen halfen ihr auch später [noch] bei der Heilung von Menschen.⁵⁹³

Wissen und magische Fähigkeiten, welche die *baba* angeblich während solcher Fieberträume erlangt, können wiederum sehr unterschiedlich induziert sein. Der besondere Bezug zu den Vilen ist jedoch ein Kernelement der traditionellen Magie und generiert sich aus der Vorstellung einer geheimen Schwesternschaft zwischen ihnen und der *baba*.⁵⁹⁴ Ein Glaube der in Südosteuropa bereits in der Frühen Neuzeit verbreitet war und dessen synkretistischer Charakter auch die Anrufung christlicher Figuren beinhaltet.⁵⁹⁵

590 Radenković 1996: S. 20. Prinzipiell können auch die Vilen zu Transmittieren von Krankheiten werden, insbesondere bei Tabubruch oder bspw. dem Betreten bestimmter *Feenorte*.

591 Radenković 1996: S. 20.

592 Radenković 1996: S. 21–22.

593 Radenković 1996: S. 21–22. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

594 Vivod 2009: S. 239.

595 Pócs 1999: S. 149–150. Pócs argumentiert, dass dem Feenkult mit dem Erstarken der institutionellen Kirche auf dem Balkan, nach und nach christliche Elemente hinzugefügt wurden.

The heavenly initiation and wisdom that fairy magicians gained from fairy goddesses could also develop a Christian hue (...). A connection could be made with the Virgin Mary, various Christian saints, or the heaven of Christian visions, instead of, or along with, the fairies.⁵⁹⁶

Neben den Feen erscheinen daher häufig die hl. Petka, als orthodoxe Schutzheilige oder die Gottesmutter selbst als Initiatoren. Einige behaupten sogar ihre Basme direkt von diesen Heiligen erhalten zu haben.⁵⁹⁷ „Manche Frauen sind dadurch bajalice geworden, dass sie angaben, die Gottesmutter hätte sie im Schlaf besucht und ihnen aufgetragen die Leute zu heilen.“⁵⁹⁸

Daneben spielen sicherlich auch der ökonomische und der hierarchische Aspekt im *bajanje/vračanje* eine Rolle. Auch Divac schreibt, dass die Frauen im Allgemeinen einer von außen aufoktroierten Bewertung ihrer Fähigkeiten unterliegen.⁵⁹⁹ Obwohl es sich eher um geringe Beträge handelt, die als Ausgleich für ihre Dienste entrichtet werden, entsteht unter den Magiewirkenden dennoch eine ideologische Wettbewerbssituation. Insbesondere da Klienten meist auf Basis persönlicher Empfehlungen anreisen.⁶⁰⁰ „Im Allgemeinen geht man nicht mit ‚nackten Händen‘ zur bajalica; denn es existiert der Glaube, dass das *bajanje* nicht anschlägt, sofern man die bajalica nicht entlohnt.“⁶⁰¹ Mit der Tätigkeit als *baba* kann man freilich nicht reich werden und in den meisten Fällen üben die Frauen sie neben ihren alltäglichen Aufgaben aus.⁶⁰² Doch ihr Ansehen kann sowohl einen entscheidenden Einfluss auf die Inszenierung der eigenen Tätigkeit, als auch auf die sehr subjektive Wahrnehmung von *bajanje* als *vračanje* und vice versa haben. Denn die Frauen stehen in ungewollter Konkurrenz zueinander, wes-

596 Pócs 1999: S. 153.

597 Radenković 1996: S. 22.

598 Radenković 1996: S. 22.

599 Divac 2003: S. 112.

600 Kerewsky-Halpern 1985: S. 321.

601 Radenković 1996: S. 13. Meine Übersetzung. Radenković ergänzt, dass es in manchen Gegenden üblich sei das Geld auf den Boden zu werfen, anstatt es der *baba* direkt in die Hand zu geben. Damit werde das Wohlwollen der Anderswelt symbolisch gekauft, als deren Mittlerin die *baba* fungiert. Vgl. ebd., S. 13.

602 Radenković 1996: S. 13.

halb „(...) es unter ihnen auch weniger Befähigte gibt, die dann dazu neigen, unter ihrer Klientel unberechtigte Hoffnungen zu wecken, wie auch dazu, zu unlauteren Mitteln zu greifen.“⁶⁰³ Der gute Ruf der *baba* ist also ein pikanter Aspekt im Hinblick auf den Hexenglauben und die Ambivalenz von Magie an sich. Informationen über einander werden taktisch genutzt oder es wird mitunter bewusst Misstrauen gegenüber anderen Praktizierenden geschürt, um die eigene Position zu stärken. Und so liegen auch hier positive und negative Faktoren äußerst nahe beieinander. Eine Tatsache die Hutton ganz allgemein im Zusammenhang mit dem Phänomen des Schamanismus erwähnt:

Shamanism is perfectly compatible with a belief in witches (...) some shamans were believed to abuse their powers to afflict the persons and livestock of their own people. (...) Uncanny misfortune is therefore blamed on other tribes, clans, or villages, and treated as part of a system of endemic feuding between them.⁶⁰⁴

Hinter der Denunziation anderer Magiewirkender als *vračare* oder Hexen, verbirgt sich demnach ein gewisser Selbstschutz, der Reputation und Status innerhalb der eigenen Gemeinschaft festigen soll.⁶⁰⁵ In der engen Sozialstruktur eines Dorfes, in der sich die Bewohner oft nur beim Spitznamen nennen, buchstäblich ‚aus der Rolle zu fallen‘, hätte fatale und mitunter existenzielle Folgen für die Frauen. Daher setzt sie einzig ihr magisches Handeln im kollegialen und nützlichen Sinn in eine harmonische Relation zur Gruppe. „Being skilled as a folk practioner does not set the healer apart from the rest of the village community or from the exigencies of peasant life.“⁶⁰⁶

⁶⁰³ Eikemeier 2000: S. 247.

⁶⁰⁴ Hutton 2004: S. 425. Hutton bezieht sich hier v.a. auf den Schamanismus unter den Sakha und den Evenks in Sibirien.

⁶⁰⁵ Kerewsky-Halpern 1985: S. 319.

⁶⁰⁶ Kerewsky-Halpern 1985: S. 319.

3.10 Zur *Mythologie der Magie*⁶⁰⁷

In der Beziehung zwischen *baba* und Klient geht es allerdings sehr viel mehr um Kommunikation, als um die tatsächliche Intervention übernatürlicher Kräfte. Der Eindruck einer Omniszienz der *baba* entsteht im Wesentlichen durch den geschickten Austausch von Information, den der Klient kaum registriert. Vivod etwa beschreibt, dass ein Teil des Vorgehens darin bestehe, den Familienstand und sozialen Hintergrund der Patienten zu erfragen, während bspw. das Ritual vorbereitet und die Utensilien arrangiert werden.⁶⁰⁸ In dieser für sie neuen Situation ist die Aufmerksamkeit der Patienten bereits so intensiv auf die Handlungen der *baba* gerichtet, dass sie die Kommunikation als eigentlichen Bestandteil der Sitzung bereits ausblenden. Sie bemerken nicht, dass sie im Grunde nur eine gute ZuhörerIn ist, die ihnen feinfühlig die relevanten Informationen entlockt, wodurch sie quasi unbewusst zu ihren Komplizen werden. Abgelenkt von den Eindrücken der Behandlung erscheint ihnen deren umfangreiche Kenntnis ihrer Lebensumstände später nicht selten als luzide oder unerklärbare Fähigkeit.⁶⁰⁹ Favret-Saada benutzt für diese eigenwillige Form der Amnesie im Rahmen magischer Handlungen den Begriff der *gemeinsamen Verkenning*.⁶¹⁰ Damit ist das Leugnen eines realen Informationsaustauschs während der Konsultation gemeint:

Wendet sich der Ethnograph nun an den Ratsuchenden, so erhält er regelmäßig unwahrscheinliche Erklärungen: der Wahrsager, wird man ihm sagen, »liest in mir wie in einem offenen Buch«; oder: »er ist wunderbar; ich sag nie was und er weiß alles.« Aber da der Ethnograph die Bauern zu den Wahrsagern begleitet hat und die ganze Zeit ihrer Konsultation im Wartezimmer verbrachte, weiß er genau, daß sie unentwegt geredet haben: aber wie nach einer hypnotischen Sitzung erinnern sie sich einfach nicht mehr daran.⁶¹¹

607 Malinowski 1978 [1925]: S.98.

608 Vivod 2009: S. 242.

609 Favret-Saada 1979: S. 34.

610 Favret-Saada 1979: S. 34.

611 Favret-Saada 1979: S. 34. Kursiv im Original.

Dieser psychologische Effekt beruht allein darauf, dass beide nichts über jene eigentlich so profane Basis der Wahrsagerei wissen wollen.⁶¹² Die Ignoranz gegenüber bestimmten Mechanismen stellt im Grunde also nur die Akzeptanz eines Rollenverhältnisses dar, das die Autorität der *baba* als gegeben sieht. Denn für das Funktionieren der Magie reichen der performative Akt allein, das Ritual oder die magischen Formeln nicht aus. Entscheidend ist die Superiorität der *baba* während der Behandlung, die vom Patienten nicht hinterfragt, sondern stillschweigend vorausgesetzt wird.⁶¹³ Auf dieser Basis besitzt später automatisch auch jedes Wort, das innerhalb einer Sitzung gesprochen wird, buchstäblich Aussagekraft und Bedeutung.

Die Qualität der *baba* besteht also genau darin ihre geheimnisvollen Gesten und Handlungen mit einem *sprachlichen Universum* zu verbinden, an dem auch ihr Patient partizipiert.⁶¹⁴ Sie muss sich sozusagen eines kollektiven Wissens bedienen, dessen Symboliken ihr Klient teilt.⁶¹⁵ Die besondere Kraft des Magiers ergibt sich eben aus dessen Sprecherposition, die eine Art der Überlegenheit und Macht erzeugt.⁶¹⁶ „Denn wenn das Ritual etwas für sich hat, so nur aufgrund eines Worts und desjenigen, der es sagt. (...) die Handlung in der Zauberei ist das Wort.“⁶¹⁷ Das Fundament hierfür bildet jedoch der Mythos, der dem Wirken der *baba* Authentizität verleiht und dessen Symboliken ubiquitär sind. Dabei handelt es sich um das, was Malinowski einst als *Mythologie der Magie* bezeichnete und woraus der Magier letztlich seinen persönlichen Ruf als Wundertätiger generiert.⁶¹⁸ Um diese Aura des Geheimnisvollen aufrecht zu erhalten, zitiert die magische Rede bewusst mythologische Elemente.

612 Favret-Saada 1979: S. 34.

613 Favret-Saada 1979: S. 31.

614 Favret-Saada 1979: S. 31.

615 Kerewsky-Halpern 1985: S. 324.

616 Favret-Saada 1979: S. 16–17.

617 Favret-Saada 1979: S.17.

618 Malinowski 1978 [1925]: S. 98–99.

Magie bewegt sich im Glanz der vergangenen Tradition, aber sie schafft die Atmosphäre des sich immer neu bildenden Mythos. (...) Daher sind die Formeln voll von mythologischen Anspielungen, die, wenn sie ausgesprochen werden, die Mächte aus der Vergangenheit lösen und sie in die Gegenwart ziehen.⁶¹⁹

In den Basmen äußert sich dies häufig in der wiederholten rhetorischen Anspielung auf mythische Wesen, die in potenzierte Form als Überbringer von Unglück auftreten. Eine solche Auflistung findet sich bspw. in den folgenden zwei aus Ostserbien stammenden Texten. Dabei wird die Position der *baba* semantisch durch die Ansprache chthonischer Wesen und Heiliger, sowie durch den Einsatz christlicher Symbole gestärkt. Die Basme *priča gospodnja – od velikog krsta* (Eine göttliche Geschichte – vom großen Kreuze) etwa wird im Rahmen eines Rituals gesprochen, das v.a. für Schwerkranke gehalten wird.⁶²⁰ Dabei taucht die *baba* eine Sichel zunächst in einen Kürbis mit Weihrauch und gleich darauf in einen anderen, der mit Flusswasser angefüllt wurde.⁶²¹ Anschließend hält sie dieselbe Sichel vorsichtig an den Mund des Kranken und rezipiert folgenden Text: „Ein Kreuz im Haus, ein Kreuz auf dem Tisch / Ein Kreuz in [allen] vier Ecken des Hauses.“⁶²² Daraufhin folgt die Anrufung des Hauspatron, der den Kranken nun mit Weihrauch und angelegter Pistole vor einer Reihe dämonischer Kräfte schützen soll: „Vor der Šumska majka / Vor Šumski otac / (...) Vor den Heimsuchenden / Vor den Getriebenen / Vor den Geschaffenen / Vor den Herbeigesandten.“⁶²³ Die Basme schliesst damit, dass der Kranke gereinigt und „strahlend wie Silber und die Sterne am Himmel“ aus der Sitzung hervorgehen möge.⁶²⁴

619 Malinowski 1978 [1925]: S. 99.

620 Gacović 2002: S. 85.

621 Gacović 2002: S. 85.

622 Gacović 2002: S. 85. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

623 Gacović 2002: S. 85–86. Meine Übersetzung. *Šumska majka* (Walddmutter) und *Šumski otac* (Waldvater) bezeichnen Figuren der Mythologie, wobei die *Šumska majka* auch als Krankheitsdämon fungiert.

624 Gacović 2002: S. 86.

Beim zweiten Text handelt es sich um ein Ritual bei dem der Patient von Impotenz befreit werden soll und das *odvezivanje* (Entfesseln) heisst.⁶²⁵ Dabei löst die *baba* simultan zum gesprochenen Text symbolisch u.a. Knoten, schliesst ein Hängeschloss auf, reinigt den Klienten mit Wasser oder treibt sogar ein Messer zwischen dessen Beinen in die Erde, alles in der Absicht den Fluch endgültig zu durchtrennen.⁶²⁶ Die Basme beginnt ebenfalls nach einer kurzen Anrufung der göttlichen Macht mit der Auflösung des Fluchs nach dem Analogieprinzip: „Was sie (die Zauberin) einmal gebunden hat / entbinde ich zweimal / sie zwei, ich dreimal, usw.“⁶²⁷ Daraufhin folgt ein verbaler Angriff auf jene *baba*, die den Fluch ausgesprochen hat und die Andeutung, dass das Opfer durch die christlichen Symbole geschützt bleibt: „Verrecke, du Hexe, du kannst uns nichts anhaben / denn du besitzt weder ein Kreuz, noch Weihrauch.“⁶²⁸ Anschließend werden ebenfalls eine Reihe möglicher Krankheitsindikatoren aufgezählt, die sowohl menschlicher als auch mythologischer Gestalt sein können: „Vielleicht wurde er durch Frauenhände gebunden / durch Männerhände (...) durch den *zmaj* / durch ein Gespenst / durch einen Vampir.“⁶²⁹ Anders als im vorangegangenen Text ist es hier jedoch die *baba* selbst und nicht ein Schutzpatron, welche die Dämonen vom Körper des Kranken ablöst. Rhetorisch äußert sich dies in der Anspielung auf einige der im Ritual verwendeten Gegenstände.⁶³⁰ „Ich sammelte sie [die Dämonen] ein, durchtrennte sie mit dem Messer, entband sie mit dem Faden, traf sie mit der Pistole, entliess sie durch das Schloss, räucherte sie mit Weihrauch aus, reinigte sie mit Wasser, usw.“⁶³¹ Der finale Vers endet schließlich wiederum mit dem Motiv der Rehabilitation des Patienten und einem Verweis auf die

625 Divac 2003: S. 118.

626 Divac 2003: S. 118–119.

627 Divac 2003: S. 118. Meine Übersetzung.

628 Divac 2003: S. 119. Meine Übersetzung.

629 Divac 2003: S. 118–119. Meine Übersetzung.

630 Divac 2003: S. 118–119.

631 Divac 2003: S. 118–119. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir. Die Endung der Verben im Serbischen auf den Aorist bezieht sich dabei auf die nahe Vergangenheit, womit angedeutet werden soll, dass die *baba* diese Vorgänge gerade erst ausgeführt hat. Dadurch rückt das Tempo ihrer Handlungen bzw. deren Dringlichkeit in den Vordergrund. Zum Vergleich: *Ja ih sakupih* Ich sammelte sie ein und *Ja sam ih sakupila* ich habe sie eingesammelt.

Jungfrau Maria als Schutzheilige des Rituals: „Von mir dies Gebet, das Heilmittel möge von der heiligen Maria sein.“⁶³²

Anhand der beiden Basmen wird deutlich, dass sich der Mythos von den übernatürlichen Fähigkeiten der *baba* in deren magischer Rede ständig selbst bestätigt. Als Expertin für das Metaphysische ist sie diejenige, die den unsichtbaren Gegner identifiziert und allein sie, so wird suggeriert, hat die Mittel zu dessen Bekämpfung.⁶³³ Dieses Wissen wird semantisch besonders durch die Aufzählung und Kenntnis möglicher Krankheitsursachen betont. Signifikant ist zudem der starke Bezug zu Kreuz und Weihrauch, die als apotropäische Elemente auch während des Rituals auftauchen und dadurch subtil eine sakrale Atmosphäre schaffen. Durch all diese Faktoren entsteht quasi ein Text, der sich selbst erzählt und den magischen Handlungen in der Vorstellung des Patienten ihre Wirksamkeit verleiht. Dafür ist die Referenz auf eine Welt jenseits der unseren, die Figuren der Mythologie und die Anlehnung an die christliche Metaphorik ausschlaggebend. Denn sie sind ein Teil der magischen Kosmologie aus der die Krankheit oder der Fluch entsandt wurden. Und letztlich stellen sie den sprachlichen und symbolischen Code dar, über den sich *baba* und Klient verständigen. Daher wirkt Magie nicht auf beliebige Weise, sondern immer in Anlehnung an traditionelle und immanente Symboliken.⁶³⁴ Und so dient die mythologische Narrative im Grunde nur der Glaubwürdigkeit des Rituals, indem sie dessen magische Kraft legitimiert. Ein serbisches Sprichwort besagt *Es ist besser zu glauben, als sich zu vergewissern* und liegt damit sehr nahe an Malinowski, der schrieb, die Funktion des Mythos sei es nicht

(...) Erklärungen zu liefern, sondern Gewißheit zu geben, nicht Neugierde zu befriedigen, sondern Vertrauen in Macht einzuflößen, nicht, Geschichten zu erfinden, sondern jene Ereignisse festzuhalten und herauszuheben, die im kontinuierlichen Strom des Alltagslebens die Gültigkeit des Glaubens zu erzeugen vermögen.⁶³⁵

632 Divac 2003: S. 118–119. Meine Übersetzung.

633 Schubert 1987: S. 224–225.

634 Malinowski 1978 [1925]: S. 92.

635 Malinowski 1978 [1925]: S. 100.

3.11 *Echte Hexen*⁶³⁶ – wenn der Zauber amtlich wird

Erschrecken sie uns ruhig, aber so, daß wir merken, daß es nur ein Märchen ist; oder daß es nur Bauern sind: leichtgläubig, rückständig, marginal. Oder aber: bestätigen Sie uns, daß es da unten wirklich Leute gibt, die die Gesetze der Kausalität und der Moral ins Wanken bringen, die auf magische Weise töten und nicht bestraft werden; aber vergessen Sie nicht, zum Schluß darauf hinzuweisen, daß sie diese Macht nicht wirklich besitzen, daß sie es nur glauben, weil sie leichtgläubige, rückständige Bauern sind (...).⁶³⁷

Egal ob es das Hainland oder das berüchtigte Ostserbien ist, der moderne, aufgeklärte Bürger fühlt sich weitaus wohler, wenn er dem Irrationalen einen festen Platz aus einer nur scheinbar sicheren Distanz zuordnen kann. Auf diese Weise wirkt er selbst weniger abergläubisch und muss die seltsamen Vorgänge auch nicht als Teil seiner eigenen, zivilisierten Kultur begreifen. Aber es hat noch einen weiteren sehr angenehmen Vorteil, denn er kann seine Gespräche über Hexerei fortsetzen, am Mythos ihrer Macht mitspinnen, ohne sich selbst dabei in Gefahr zu bringen. Denn aus der Masse an Geschichten über sie weiss er zugleich, dass man über Hexerei nicht spricht, um etwas in Erfahrung zu bringen, sondern schlicht um Macht zu generieren.⁶³⁸ Und so beteiligt man sich vielleicht lieber am Diskurs über die ungewöhnlichen Bräuche in einer bestimmten Landesregion, als die eigene Faszination oder Affinität dafür zu hinterfragen. Letztlich steckt ein ganzes Stück Selbstironie dahinter, sich als rational aufgeklärter Mensch offenherzig zu einem so *rückständigen* Phänomen wie der Magie zu bekennen. Und wenn man sich schon nicht persönlich mit diesem verstörenden Element der eigenen Kultur identifizieren mag, so kennt

636 In Anlehnung an Kazimirović 1941: S. 91.

637 Favret-Saada 1979: S. 10.

638 Favret-Saada 1979: S. 19.

man dennoch die ein oder andere Anekdote darüber. Denn es gibt zahlreiche solcher Geschichten, die jene übermenschliche Macht der *baba* thematisieren und somit zwangsläufig die Phantasie der Zuhörer beflügeln. Oftmals generiert sie bereits durch die bloße Abstraktion ihrer Fähigkeiten Autorität und Einfluss. Und so bildet eben auch diese Außendarstellung der Magiewirkenden einen zentralen Aspekt ihrer Mystifizierung. Doch wie abstrakt die Erzählungen jeweils klingen mögen, sie verraten dennoch einiges über das Verhältnis der Menschen zur Magie und ihren Akteuren. Dementsprechend finden sich in den Erzählungen dieselben Synkretismen, wie sie auch die Basmen und magischen Rituale durchziehen. Die folgende Anekdote beschreibt sehr eindringlich, welcher Stellenwert dem Magischen zugedacht wird:

Vor langer Zeit ritt der Herrgott mitten im Winter auf einem Pferd über die Erde und als er an einer Kreuzung angelangt war, erblickte er eine *vračara* vor der sich ein Kupferkessel auf einem dreibeinigen Hocker befand, in welchem das Wasser ohne ein Feuer [darunter] brodelte. Da sprach der Herrgott: ‚Halte inne, Wasser, siede nicht.‘ Das Wasser hielt inne und vereiste, woraufhin ihm die *vračara* entgegnete: ‚Halte inne, Pferd, geh nicht weiter.‘ Und das Pferd hielt an und versteinerte.⁶³⁹

Dahinter verbirgt sich zweifellos die Vorstellung einer Gleichwertigkeit von magischer und göttlicher Kraft, die der Magie eine gewisse Bedrohlichkeit verleiht. Davor warnt auch eine vlachische Weisheit, die besagt: „Der Mensch erträgt leichter was ihm der Herrgott auferlegt, als jenes was ihm die Großmütterchen anhängen.“⁶⁴⁰ Doch die Ambivalenz der *baba* zeigt sich gerade darin, dass sie nicht nur dem Numinosen, sondern auch dem Dämonischen jederzeit energisch Einhalt gebieten kann. Eine Eigenschaft, die im Märchen *Die böse Frau und der Teufel* sehr deutlich zu Tage tritt.⁶⁴¹ Darin stellt ein zanksüchtiger Ehemann seiner ungehorsamen Frau, die stets nur das Gegenteil

639 Gacović 2002: S. 11. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir. Die Erzählung stammt aus Ostserbien. Dabei gilt die Kreuzung auch in Südosteuropa als magischer Ort. Der mythologischen Vorstellung zufolge, halten sich dort nachts dämonische Wesen und auch Hexen auf. Vgl. Zečević 2008: S. 123.

640 Gacović 2002: S. 11.

641 Pejović 1953: S. 80–82.

dessen tut, was man ihr aufträgt, eine Falle.⁶⁴² Über einer Grube, die er beim Heuen entdeckte, legt er hinterhältig frisches Stroh aus.⁶⁴³ Als seine Frau ihm das Mittagessen aufs Feld hinaus bringt, verbietet er ihr eindringlich sich darauf auszuruhen.⁶⁴⁴ Doch sie gehorcht nicht und fällt prompt durch das Stroh in die Tiefe. Erst als ein lauter Schrei nach oben dringt, lässt er seiner Frau reumütig ein Seil herab.⁶⁴⁵ Aber an dessen Ende hängt nicht sie, sondern ein Teufel.⁶⁴⁶ Erschrocken möchte er den Strick am Liebsten auf der Stelle loslassen, doch der Teufel fleht ihn an:

„Lass mich nicht wieder [da] runter, wenn du mein Bruder in Gott bist!“
Der Mann zieht den Teufel heraus und dieser spricht: „Deine Frau hat uns umgebracht, wir waren vier Freunde. Drei hat sie unten mit der Heugabel getötet und mir, dem Vierten, hat sie ein Auge ausgeschlagen, dass ich blind bleiben muss.“⁶⁴⁷

Dankbar über seine Rettung, bietet ihm der Teufel einen Pakt an, bei dem sich der Mann als Heiler ausgeben soll.⁶⁴⁸ Dazu fährt der Dämon zunächst ins Ohr der Königsgeliebten, woraufhin diese erkrankt.⁶⁴⁹ Wenig später bietet der Mann dem König seine Dienste als Arzt an, heilt das Mädchen und wird fürstlich dafür entlohnt.⁶⁵⁰ Der Teufel flieht jedoch sofort ins Ohr der Zarenkonkubine.⁶⁵¹ Aber er warnt den Mann zuvor noch ein zweites Mal in Erscheinung zu treten, um sich nicht selbst zu verraten.⁶⁵² Doch der Zar droht ihm bei Verweigerung seiner Hilfe den Kopf abzuschlagen und so fügt sich der Mann und flüstert dem kranken Mädchen ängstlich ins Ohr:

⁶⁴² Pejović 1953: S. 80.

⁶⁴³ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁴⁴ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁴⁵ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁴⁶ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁴⁷ Pejović 1953: S. 81. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

⁶⁴⁸ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁴⁹ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁵⁰ Pejović 1953: S. 81.

⁶⁵¹ Pejović 1953: S. 82.

⁶⁵² Pejović 1953: S. 82.

„Mein Bester, komm da heraus!“ Und der Teufel spricht: „Mein Lieber, weisst du noch, was ich gesagt habe?“ Der Mann entgegnet dem Teufel: „Es ist eine Notlage, mein Freund, meine böswillige Frau treibt mich dazu und sucht nach dir mit der Heugabel in den Händen.“ Als der Teufel dies hört, flieht er aufs Meer und das Mädchen des Zaren gesundet.⁶⁵³

Die Erzählung impliziert dabei nicht nur, dass „(...) eine Frau so schlecht sein kann, dass sie selbst ein Dämon nicht ertragen kann.“⁶⁵⁴ Sondern sie suggeriert zudem, dass den Umgang mit Magie, mit den Mysterien um Krankheit und Heilung, letztlich nur die *baba* beherrscht. Dieses geheimnisvolle Bild der *baba* wird zudem durch die Berichte derjenigen befeuert, die selbst magischen Ritualen beiwohnten. Denn deren subjektives Erleben wurde häufig Teil des ethnographischen Datenmaterials, was in den vergangenen Jahrzehnten zu einer ganzen Reihe von diffusen wissenschaftlichen Beiträgen darüber geführt hat. Die immanten Ängste der jeweiligen Interviewpartner finden sich oft selbst seitens der Forscher wieder, wodurch der Mythos der Magie geradezu akademisch untermauert wurde. Manche Autoren bewegen sich so konsequent auf der hauchdünnen Grenze zwischen Realität und Fiktion, dass es schwer ist sich als Leser von deren empathischer Teilhabe zu distanzieren. Etwa schwankte Kazimirović in der Beschreibung seiner ethnographischen Fallbeispiele ständig zwischen einer wissenschaftlich-objektiven und einer subjektiv-partizipierenden Perspektive. Auffällig ist, dass er einige der Frauen dabei sogar als *echte Hexen* bezeichnete.⁶⁵⁵ Über eine gewisse *baba* Jona Milijina schrieb er etwa:

Das war eine echte Hexe. Ich kannte sie vierzig Jahre lang. Sie zauberte und hatte eine magische Begabung. Das war eine alte Dame mit seltsamen, einen tief durchdringenden Augen, aus denen wie es schien die Weisheit strahlte.⁶⁵⁶

653 Pejović 1953: S. 82. Meine Übersetzung.

654 Bandić 2004: S. 199. Meine Übersetzung.

655 Kazimirović 1941: S. 91. Kazimirović beabsichtigte damit wohl die, seiner Meinung nach, besonderen magischen Fähigkeiten dieser Frauen zu betonen.

656 Kazimirović 1941: S. 91. Meine Übersetzung.

Dabei hat Kazimirović dutzende solcher Fälle festgehalten, allerdings basieren nur wenige seiner Daten tatsächlich auf eigenen Erhebungen. Und so finden sich auch Fallbeispiele mit teilweise sehr ausführlichen Schilderungen ritueller Vorgänge, die nicht verifizierbar sind. Vereinzelt reichen diese bis zur vermeintlichen Beobachtung schwarzer Schatten während der Séance, die im Gespräch mit der *baba* den Preis für ihre Dienste aushandeln.⁶⁵⁷ Das enge Geflecht aus Bezugspersonen, die den Mythos perpetuieren ist dabei besonders wichtig. Denn ihnen wird Vertrauen entgegen gebracht, wodurch sie als *Zeugen* der Ereignisse automatisch eine höhere Kredibilität besitzen. Mehr noch, es sind *ihre* Worte, durch welche die Angst auch in den Adern der Zuhörer zirkuliert. Das beweist die Aussage eines alten Dorfpfarrers, der auf die Frage warum er nie selbst den magischen Vorgänge innerhalb seiner Gemeinde beiwohnte, folgendes entgegnete:

Der Geistliche antwortete mir: „Obwohl ich eingeladen wurde, so habe ich mich [doch] nicht getraut mich mit eigenen Augen der Ausführung dieser schwarzen Schatten zu vergewissern, dieser Teufel! ...“ Nach diesen suggestiven, furchteinflößenden Worten habe ich mich selbst nicht mehr getraut [dorthin] zu gehen...Das sind schreckliche Dinge. Dafür muss man große Kühnheit besitzen, ansonsten kann uns zu jeder Stunde ein Unglück ereilen.⁶⁵⁸

Natürlich erscheint hier der Priester als aussagekräftige Referenz, denn er befindet sich in einer ähnlichen Situation wie die Teilnehmer der magischen Handlung selbst. In gewisser Weise teilen sie dieselbe Kosmologie, „(...) denn das Böse, das Unglück und das Übernatürliche haben für ihn einen Sinn.“⁶⁵⁹ Dem Klerus bleiben daher nur drei Reaktionsmöglichkeiten in Konfrontation mit dem Übersinnlichen. Entweder der Priester weist dem Unglück eine natürliche Ursache zu und interpretiert den Zustand des Verhexten als Aberglauben.⁶⁶⁰ Oder er

657 Kazimirović 1941: S. 95–96.

658 Kazimirović 1941: S. 89–90. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

659 Favret-Saada 1979: S. 13.

660 Favret-Saada 1979: S. 13.

versteht es als göttliche Prüfung im Sinne des christlichen Opfermythos, vergleicht den Vorfall vielleicht mit der Geschichte Hiobs und mahnt zur Entwicklung bestimmter Tugenden.⁶⁶¹ Oder aber der Priester deutet die Situation als *Teufelswerk* und bestätigt damit den Verdacht des Verhexten.⁶⁶² Geschieht dies, so befindet er sich jedoch oft selbst in der Lage eines Zauberbanners, wenn er etwa den Hof und seine Bewohner exorziert, Segenssprüche und Weihwasser spendet und so vor Hexerei schützt, ohne die Zauberei dabei selbst umzukehren.⁶⁶³ Für den Glauben an Hexerei ist zudem zentral wer zu wem spricht, denn „(...) *über die Zauberei wird nichts gesagt, was nicht genau durch die Sprechsituation geboten ist.*“⁶⁶⁴ Das bedeutet zugleich, dass für das Verständnis von Magie der direkte Kontakt mit den Beteiligten unbedingt notwendig ist. Denn der Informationsaustausch innerhalb eines magischen Systems hat v.a. strategische Gründe und weniger informative.⁶⁶⁵ Wer immer über Hexerei spricht, bezweckt damit zwangsläufig auch etwas. Wer sich also allein auf die Aussage anderer darüber verlässt, „(...) verurteilt sich dazu, immer nur objektivistische Erklärungen zu hören, phantastische Geschichten und zauberlösende Rezepte zu sammeln, d.h. Aussagen zu notieren, die das Subjekt der Aussage ausdrücklich mißbilligt.“⁶⁶⁶

Anlässlich all dieser Berichte über das Auffinden verschwundener Gegenstände oder Menschen und die Heilung von Krankheiten durch Geisterbeschwörung, insbesondere in Ostserbien, fühlt man sich unwillkürlich an Åke Hultkrantz erinnert. Denn der konstatierte am Ende seiner wissenschaftlichen Karriere schließlich überzeugt, „(...) daß es sog. paranormale Phänomene gibt, die Teil unserer Realität sind.“⁶⁶⁷ Und genau darin liegt das Problem. Denn der unreflektierte Umgang mit der Materie zieht sich auch durch einige Arbeiten nachfolgender Wissenschaftler, denen es an kritischer Distanz zu ihren

661 Favret-Saada 1979: S. 13.

662 Favret-Saada 1979: S. 13.

663 Favret-Saada 1979: S.15.

664 Favret-Saada 1979: S. 24. Kursiv im Original.

665 Favret-Saada 1979: S. 40.

666 Favret-Saada 1979: S. 27.

667 Hultkrantz 1985 [1980]: S. 92.

Quellen mangelt. So kann eine These, sofern sie im wissenschaftlichen Diskurs keinen Widerstand erfährt, auch zu einem Faktum und zu einem Teil der akademischen Tradition werden.⁶⁶⁸ Kuriose Mythen über magische Praktiken und ungewöhnliche regionale Bräuche kursieren nicht nur auf trivialer Ebene, sondern werden durch unkritische akademische Arbeiten quasi reproduziert. Dabei spielt der Exotismus hinsichtlich der Aktualität und anhaltenden Beliebtheit der Thematik sicherlich eine entscheidende Rolle, denn die Aura des Außergewöhnlichen garantiert auch den Autoren Aufmerksamkeit.⁶⁶⁹ „Its patina of sophistication reflects on the lecturer who appears to be in possession of specialized knowledge and impresses any listener (...).“⁶⁷⁰ Der wissenschaftliche Anspruch einer sorgfältigen Datenerhebung und der selbstkritischen Evaluierung eigener Aussagen bleibt hier häufig ein sekundärer Faktor. Und so hat manch einen Forschungsbeitrag bereits ein ähnliches Schicksal ereilt wie Boas Schneetheorie, die durch anhaltende Zitation selbst einen ‚Prozess der Folklorisierung‘ durchlief.⁶⁷¹ Aus diesem Grund tauchen eigentlich absurde Thesen, wie die Gleichsetzung von *baba* und *veštica* (Hexe), selbst heute noch in Beiträgen zum Thema auf. Der folgende Textauszug aus Radomir Ristićs 2009 erschienenem Buch *Balkan Traditional Witchcraft*, steht daher exemplarisch für eine Reihe ähnlich motivierter Analysen:

(...) let's just say that a sorceress is a woman who has magical capabilities acquired by learning from some other sorceress and she uses that knowledge in accordance with her needs, and with the needs of the environment (...). She could imitate a Witch, literally using the Witch's tools such as a stick or magical knife and she can try to communicate with supernatural beings, but if she did not pass through the initiation, she does not [possess] the abilities for that, and she could never be considered a Witch. She is more like a person who performs folk magic.⁶⁷²

668 Martin 1986: S. 420.

669 Martin 1986: S. 420.

670 Martin 1986: S. 421.

671 Martin 1986: S. 421.

672 Ristić 2009: S. 36–37. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

Dieses Konzept erinnert stark an Evans-Pritchards Differenzierung von ‚witchcraft‘ und ‚sorcery‘, derzufolge Hexerei inhärent und intuitiv ist, Zauberei hingegen mechanisch und erlernt.⁶⁷³ Da der Magiebegriff in Südosteuropa an sich jedoch ambivalent bleibt, handelt es sich um ein rein theoretisches Konzept. Denn tatsächlich existieren keine zwei unterschiedlichen Arten magischer Akteure, wie bereits in der Diskussion um die Begriffe der *vračara* und der *bajalica* deutlich wurde. Sondern lediglich zwei divergierende Auffassungen von Magie, welche sie in nützliche und schadhafte Handlungen unterteilen. Generell liegt dieser Interpretation der akademische Versuch eines dualen Magiebegriffs zu Grunde, der noch immer nach Parametern für die Differenzierung positiver und negativer magischer Handlungen sucht. Kazimirović, dessen Forschung zum Teil auf jenem Konzept aufbaute, definierte Hexerei demzufolge als nekromantischen und diabolischen Akt:

Und wenn die Leute von einer bekannten čarobnica [Zauberin] sagen: ‚das ist eine echte Hexe‘ – so bedeutet dies, dass sie die Macht und den Wagemut hat unreine Kräfte (‚Teufel‘) ‚herbeizurufen‘; dass sie die Fertigkeit für dieses Handwerk besitzt.⁶⁷⁴

Vermutlich muss man hier von einer christlich motivierten Auslegung der Magie sprechen, die Hexerei als Teufelsbeschwörung versteht. Der Einfluss der Religion auf den Hexenglauben und die Wahrnehmung von Magie ist in der Auseinandersetzung mit dem Thema immer wieder zu spüren. Aber er hat sich doch nie in einer Weise durchgesetzt, die dem Phänomen eindeutige Kategorien oder irgendeine dogmatisierte, terminologische Klarheit zugeordnet hätte, wie dies im katholisch geprägten Teil Europas durch die Inquisition der Fall war.

Die Prämisse einer real existenten Hexenfigur impliziert außerdem eine Grenzüberschreitung, bei der die Realperson der *baba* zur fiktiven Gestalt der Hexe transformiert. Dieser Wandel kann auf der Basis

⁶⁷³ Hutton 2004: S. 428.

⁶⁷⁴ Kazimirović 1941: S. 76. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

ihre Tätigkeit geschehen, sofern diese als diabolisch oder falsch gewertet wird und der Hexenbegriff eine Diffamierungsfunktion erfüllt. Die Bezeichnungen *veštica* (Hexe) und *baba* werden daher umgangssprachlich häufig synonym gebraucht, wobei deren Verbindung auch einen mythologischen Aspekt aufweist:

In der Praxis begegnet man häufig einer Verquickung dieser Vorstellungen, da man an ein Doppelleben der Seelen jener Frauen glaubte, bzw. man glaubte deren Seele verlasse des nachts ihren Körper, irre umher und füge den Leuten Schaden zu.⁶⁷⁵

Damit sind die zwei Gesichter gemeint, die *baba* und *veštica* zugeschrieben werden. Beide sollen über ein dämonisches Alter Ego verfügen, das sich nachts oder in Trance unabhängig von deren Körpern frei bewegen und anderen schaden kann.⁶⁷⁶ Pócs spricht diesbezüglich von einem dämonischen Phantomkörper, ähnlich einem Inkubus, der *baba* und *veštica* gleichzeitig zwei Realitäten angehören lässt.⁶⁷⁷ Dieses Alter Ego soll auch nach deren Ableben noch posthum sein Unwesen treiben und die Fähigkeit zur Metamorphose in bestimmte Tiere besitzen.⁶⁷⁸

While the physical bodies of humans live on in the world, their alter egos are part of a different, alternative world. It is through the latter that an individual is able to communicate with the spiritual world and the dead, as well as to 'see'.⁶⁷⁹

Im akademischen Diskurs hat die Parallele zwischen der mythischen Figur der Hexe und der Person der *baba* teilweise zu fatalen Thesen über den Hexenglauben an sich geführt. Denn eigentlich stellt

⁶⁷⁵ Radulović 2008: S. 289. Meine Übersetzung.

⁶⁷⁶ Pócs 1999: S. 31–32. Die Bezeichnung *veštica* taucht selbst in manchen Basmen noch als Krankheitsdämon auf. Todorović beschreibt solch einen Text bei dem der hl. Toma die Hexenwesen aus dem Körper des Kranken vertreibt. In der Basme erscheinen die Hexen als die zwölf Töchter des Zaren Iroda, die aus dem Meer aufsteigen, um Unheil über die Menschen zu bringen. Vgl. hierzu Todorović 1998: S. 57–59.

⁶⁷⁷ Pócs 1999: S. 32.

⁶⁷⁸ Pócs 1999: S. 31–32.

⁶⁷⁹ Pócs 1999: S. 32.

die *veštica* lediglich die Erweiterung des magischen Mythos um die Macht der *baba* dar, quasi deren Fiktionalisierung. Doch es ist erneut der sprachliche Aspekt, der durch die Heterogenität der Begriffe (*vračara*, *vražalica*, *vračka*, *veštica*) inhaltlich Konfusion erzeugt und die Grenzen scheinbar ausblendet. Und so stößt man unwillkürlich auf Konzepte, die nach rationalen Kriterien nicht haltbar sind. Veselin Čajkanović etwa etablierte eine Kategorisierung die bis heute kaum hinterfragt wurde:

Čajkanović war der Ansicht man solle zwischen drei unterschiedlichen Hexentypen differenzieren: weibliche Dämonen chthonischen Charakters (die wie Vampire im Grab leben, nachts ausfahren um Herz und Leber der Leute und besonders der Kinder zu verspeisen, usw.); dämonische Frauen, die von Geburt an die Fähigkeit zur Hexerei besitzen oder ihr Handwerk von einer älteren Hexe gelernt haben; gewöhnliche *vračare* oder ‚Zauberer‘, die von den Leuten zwar als Hexe bezeichnet werden, dies aber dem eigentlichen Wortsinn nach nicht sind.⁶⁸⁰

Die Krux besteht nun freilich darin, dass die Grenze zwischen Fiktion und Realität hier in einer Weise aufgehoben wurde, die dem Mythos zur Wirklichkeit verhilft. Čajkanović tut dies, indem er auf das Inhärenzmotiv der Hexerei zurückgreift an welches das dämonische Alter Ego der Hexe geknüpft ist. Auch in der Anspielung auf die vampiristischen Elemente der als *veštica* bezeichneten Krankheitsdämonen, findet sich dieses Motiv eines Doppellebens bzw. posthumen Lebens der Seele wieder. Letztlich ist es aber die Nennung der *vračara* als dritter Kategorie, die dem Mythos das Gesicht einer realen Bezugsperson verleiht. Was der akademische Diskurs versäumte, ist daher zweifellos eine Differenzierung zwischen dem Mythos der Magie und der magischen Handlung bzw. den Magiewirkenden selbst. Diese Unterscheidung wird von der *baba* verständlicherweise nicht getroffen, da sie sich in der magischen Rede und in ihrer Initiationsnarrative stets darauf beziehen *muss*, um ihrem Handeln Authentizität zu verleihen. Denn für die Wirkung von Magie sind sowohl die mythologische, als auch die per-

680 Radulović 2008: S. 290. Meine Übersetzung.

formative Ebene ausschlaggebend. Wohingegen der Mythos Teil einer Erzähltradition ist, in die auch die Gestalt der Hexe gehört und die eng mit der Seelenvorstellung oder dem Ahnenkult verbunden ist. Die performativen Aspekte der Magie sind situativ und unmittelbar und werden durch psychologische Elemente wie Berührung, Nähe, Gestik, Mimik, Sprachmodalität und Sprecherposition oder die Verwendung bestimmter Gegenstände determiniert. Erst durch den Mythos erhalten diese Handlungen den magischen Kontext aus dem sie letztendlich ihre Macht generieren. In den ethnographischen Quellen wird nur wenig zwischen diesen beiden Elementen des Sprechens über Magie und der magischen Handlung selbst, differenziert. Die Aussagen der *baba* und die Erzählungen über sie fließen oft unreflektiert in die Forschungsliteratur ein, als handelte es sich um empirische Wahrheiten.

Die *Nachthexe* als die mythologische Hexenfigur symbolisiert oft einen Konflikt zwischen der menschlichen und der übernatürlichen Welt.⁶⁸¹ In diesem Sinne ist die *veštica* ein Bindeglied, ein mythisches Wesen dessen fiktionale Eigenschaften auf eine reale Person projiziert werden. Diese Attribution funktionierte in inquisitorischen Zeiten etwa immer dann, wenn ein Individuum bestimmte Charakteristika aufwies, die eine Verbindung zur Anderswelt implizierten.⁶⁸²

In other words, for a specific problem has been attributed to the maleficium of a demonic night witch, it was enough to have a person in the community known to possess the hallmarks of a night witch, and who could therefore be assumed to be capable of using their supernatural power to cause harm.⁶⁸³

Daher finden sich regionale Varianten des *vračara* Begriffs häufig in einer Reihe mit den Namen weiblicher Krankheitsdämonen, wie der *mora* oder der *veštica*.⁶⁸⁴ In diesem Zusammenhang wird selbst der

⁶⁸¹ Pócs 1999: S. 10–11.

⁶⁸² Pócs 1999: S. 10–11.

⁶⁸³ Pócs 1999: S. 10.

⁶⁸⁴ Kazimirović 1941: S. 76. Als *mora* treibt die Figur der Hexe in manchen lokalen Mythen vor deren Heirat ihr Unwesen. Ähnlich dem Alpdruk stört die *mora* v.a. den Schlaf ihrer Opfer. Erst mit der Ehe wird die betreffende Frau endgültig zur vollwertigen

eigentlich positiv konnotierte Terminus der *bajalica* genannt: „In Südserbien nannte man sie [die Hexe] auch malesnice, bajalice, brodnice, biljare, basmarke und samovile. In den östlichen Regionen heisst die Hexe samodiva.“⁶⁸⁵ Doch wie Evans-Pritchard einst in Bezug auf den Hexenglauben der Zande entschieden konstatierte, so gibt es keine Hexen.⁶⁸⁶ Denn die Figur der Hexe existiert, wie die Hexerei selbst, jeweils nur in der Narrative über sie.⁶⁸⁷

Dieses Sprechen über Hexerei besitzt v.a. einen sozialen Aspekt, denn es erlaubt die Erklärung des Unerwarteten und Schicksalhaften in sehr profanen, menschlichen Begriffen.⁶⁸⁸ Nicht die Hand Gottes oder die Strafe für einen Tabubruch, die Dämonen der Anderswelt oder die böswilligen Ahnen bedingen Unglück, Krankheit und Misserfolg im Hexenglauben, sondern der Mensch selbst in seiner dämonischen Form.⁶⁸⁹ Vor dem Hintergrund von Misstrauen und unter dem Deckmantel der Verschwiegenheit, bleiben Berichte über vermeintliche Hexen stets ein wenig geheimnisvoll und irrational. Denn verhext zu sein, bedeutet „(...) jede Kommunikation mit dem mutmaßliche Zauberer abgebrochen haben, aber auch mit jeder Person, die nicht selbst von der Krise betroffen ist.“⁶⁹⁰ Genau von dieser immanenten und unterschwelligten Furcht lebt der Mythos der Magie, setzt sich aus Schweigen und dunklen Vermutungen zusammen – bis er schließlich in der Gestalt der Hexe gegenständlich wird. Auf diese Weise entstehen all die fragwürdige Diskurse über die Macht der *baba* oder die magische Hierarchie, in der die Frauen innerhalb eines Dorfes zueinander stehen sollen. Etwa die Vermutung, dass die magisch ‚Schwä-

gen Hexe und kann andere töten. Vgl. hierzu Zečević 2008: S. 126–129. Eine Vorstellung die, so Zečević, eher in Westserbien bekannt war und deren regionale Varianten die starke Genderspezifik der Thematik widergeben. Vgl. auch Pócs 1999: S. 32.

685 Kazimirović 1941: S. 76. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

686 Evans-Pritchard 1976: S. 18.

687 Favret-Saada 1979: S. 37. Favret-Saada hat dies bspw. für die Existenz des Zauberbauers im Hainland ähnlich formuliert.

688 Pócs 1999: S. 16–17.

689 Pócs 1999: S. 16–17.

690 Favret-Saada 1979: S. 32.

cheren‘ niemals die ‚Stärkeren‘ aufsuchen und umgekehrt.⁶⁹¹ Oder die Ansicht, dass sie sich voneinander anhand ihrer magischen ‚Spezialgebiete‘ unterscheiden lassen oder

(...) noch konkreter, durch das worin ihnen-nachgesagt-wird besonders erfolgreich zu sein, z.B. Liebesmagie, die Heilung bestimmter Krankheiten, das Binden von Männern und anderes. Sie alle haben ihren Schutzpatron (für gewöhnlich die heilige Petka oder die Gottesmutter), der sie als ‚besondere Menschen‘ auserwählt hat, die andere heilen und ihnen helfen können und mit welchem sie zuweilen über die Trance in Kontakt treten.⁶⁹²

⁶⁹¹ Divac 2003: S. 112.

⁶⁹² Divac 2003: S. 112. Meine Übersetzung.

4 Die Figur der *veštica* in der südosteuropäischen Mythologie

4.1 Nächtliche Schatten

Als 1973 der erste jugoslawische Horrorfilm *Leptirica* (Die Mottenfrau) über die Bildschirme der Fernseher flimmerte, erlitt ein Zuschauer in Skopje prompt eine Herzattacke.⁶⁹³ Einige Hardliner der kommunistischen Partei stuften den Film, der auf dem 1880 veröffentlichten Roman *Nach 90 Jahren* von Milovan Glišić basiert, anschließend sogar als *terroristisch* ein.⁶⁹⁴ Erzählt wird die tragische Geschichte von Strahinja und der hübschen Radojka, die im abgelegenen Drinatal, im bosnischen Zelinje spielt.⁶⁹⁵ Die beiden kommen sich näher, während im Dorf ein blutsaugender Dämon sein Unwesen treibt und immer wieder die Arbeiter einer alten Mühle heimsucht. Doch die Dorfbewohner, die den Geist des verblichenen Sava Savanović verdächtigen und schließlich sein Grab exorzieren, bemerken nicht, wer sich tatsächlich hinter den Geschehnissen verbirgt. Und so nimmt das Unheil für Strahinja nach dessen Verlobung mit Radojka seinen Lauf. „Everything literally goes to hell on their wedding night: the beautiful young woman with the straw-colored hair transforms into a parasitic ‘She-beast’ and tries to destroy him.“⁶⁹⁶

Auch wenn der Film zu einer Zeit entstanden ist, als eine atheistische Ideologie dominierte, die den alten Mythen den Stempel des Aberglaubens aufdrückte. Regisseur Đorđe Kadijević spielt dennoch gekonnt mit den immanenten Ängsten, die den alten Vorstellungen innewohnen und die letztlich wesentlich archaischer und tiefer in der Kultur Südosteuropas verwurzelt sind, als es der Kommunismus je war. Hinter dem Schrecken, den das Dämonische zu verbreiten scheint, steckt insgeheim die Furcht vor dem Jenseitigen und den Verstorbenen, denen

⁶⁹³ Balkanist: 2014.

⁶⁹⁴ Balkanist: 2014.

⁶⁹⁵ Balkanist: 2014.

⁶⁹⁶ Balkanist: 2014.

man noch immer die Macht zuspricht auf das Schicksal der Lebenden einwirken zu können. Selbst die Tatsache, dass Kadijević sich die Region um das Drinatal als Handlungsort ausgesucht hat, ist nicht zufällig. Denn in den Dörfern Westserbiens werden die Toten auch heute noch häufig in direkter Nähe zum Haus und auf dem eigenen Anwesen beigesetzt. Dobrila Bratić schildert eindringlich, wie jene Aura der alten Geschichten auch im Zeitalter der medialen Massenkultur nur äußerst langsam verblasst:

Als unser Team im Herbst des Jahres 1987 in der Gegend um Krupanj Felddaten erhob, war es nicht schwierig eine Gesprächspartner zu finden, der behauptete Kontakt mit übernatürlichen Wesen gehabt zu haben. (...) Das Licht der Zivilisation hat sich wahrhaftig nur bescheiden und zögerlich bis zu den bäuerlichen Haushalten durchgeschlagen, die [nun] eine elektrifizierte Gruppe bilden (...). Dennoch hat dieser Lärm [der neuen Zeit] die Vilen nicht dabei gestört Kolo auf den Kreuzungen der angrenzenden Dörfer zu tanzen, noch die Teufel daran [gehindert] vereinsamen nächtlichen Wanderern geschmacklose Streiche zu spielen, worüber auch weiterhin viele Geschichten kursieren, die ihre Vitalität aus neuen, unmittelbaren Erfahrungen aus jener Dunkelheit beziehen.⁶⁹⁷

Dabei lassen sich Geister- oder Vampirglaube und die Vorstellung der Hexe nur sehr vage voneinander unterscheiden. Ein Charakteristikum der südosteuropäischen Mythologie mit dem auch *Leptirica* kokettiert. Radojkas lange, spitze Zähne und ihr über und über behaarter Körper, die sich nur nachts in jener dämonischen und animalischen Form zeigen, weisen etliche Parallelen zu den chthonischen Sagengestalten des Balkans auf. Selbst die Tatsache, dass sie Strahinja erst nach ihrer Heirat gefährlich wird, basiert auf einem Glauben, der insbesondere in Westserbien und den angrenzenden Teilen Bosniens und Montenegros verbreitet ist.⁶⁹⁸ Demzufolge ist eine Hexe vor ihrer Hochzeit als Moradämon aktiv und erlangt erst als Ehefrau ihren vollwertigen

⁶⁹⁷ Bratić 1990: S. 115–116. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

⁶⁹⁸ Zečević 2008: S. 126.

Status und die Fähigkeit andere zu töten.⁶⁹⁹ Eva Pócs sieht in der *mora* eine Variante des Alpdrucks, denn wie er setzt sie sich nachts auf den Brustkorb ihrer Opfer und schwächt deren Atem.⁷⁰⁰ Darauf verweist auch die etymologische Wurzel des Begriffs im indoeuropäischen *móros* (Tod), die auch im deutschen Wort *Nachtmahr* anklingt.⁷⁰¹

Häufig teilen *mora* und *veštica* in den Anekdoten über ihr Erscheinen dieselben Tiermetamorphosen, in Motte, Henne oder Katze.⁷⁰² Wobei das Spektrum der *mora* Verwandlungen weitläufiger scheint, wie die Geschichte über einen Reisenden zeigt, dessen Pferd eine *mora* gewesen sein soll.⁷⁰³ Als er bei einem Schneider nächtigte, berührte der Dämon ihn in Gestalt eines einzelnen Haares aus der Mähne des Tieres.⁷⁰⁴ Der Schneider bemerkte dies, zerschnitt das Haar und im selben Moment verendete auch das Pferd.⁷⁰⁵ Wie Pócs schreibt, so besitzt die *mora* deutliche Merkmale eines Inkubus, der in vielerlei Formen auftreten und seine Opfer quälen kann: „They infiltrate people’s dwellings as incubi, confinement demons, or even as vampires, and they ‘ride upon’ or torment people.“⁷⁰⁶ Das Motiv der Bessenheit durch einen Dämon tritt in den phantastischen Berichten häufig dergestalt auf, dass dieser sein Opfer bis zum Morgengrauen und zu dessen völliger Besinnungslosigkeit reitet. Daneben sind kannibalistische Elemente wie der Verzehr innerer Organe oder das Blutsaugen ein zentrales Thema. Letzteres wird, ebenso wie dem Vampir, auch *veštica* und *mora* nachgesagt, wodurch sie in die Kategorie solcher Wesen fallen, die sich von den Lebenden ernähren. „Jener junge Mann, den eine *mora* angeblich austrinkt, wird dürr und schwach trotz seines gutes Appetits. Genauso würde auch ein Tier, von dem sich die *mora* ernährt, gebrechlich und hager werden.“⁷⁰⁷

699 Zečević 2008: S. 126.

700 Pócs 1999: S. 32.

701 Pócs 1999: S.32 und Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 311.

702 Pócs 1999: S. 32.

703 Zečević 2008: S. 127.

704 Zečević 2008: S. 127.

705 Zečević 2008: S. 127.

706 Pócs 1999: S.32. Pócs ergänzt, dass die *mora* im Südslawischen auch als *noćnica* (Nachtfrau) bezeichnet wird. Vgl. ebd., S. 33.

707 Zečević 2008: S. 128. Meine Übersetzung.

4.2 Die Motte als Seelenmotiv bei *veštica* und Vampir

Ich habe das Filmbeispiel gewählt, da die Hauptfigur Radojka mehrere Charakteristika in sich vereint, die typisch für die Dämonologie Südosteuropas sind und häufig auch im Hexenglauben auftauchen. Daran wird die große Heterogenität der mythologischen Vorstellungen ersichtlich, die vielfach einen gemeinsamen Ursprung im Ahnenkult vermuten lassen.⁷⁰⁸ So entweicht im Film aus dem geöffneten Grab des vermeintlichen Vampirs Savanović eine kleine Motte, von der es den umstehenden Männern nicht gelingt sie wieder einzufangen. Motte bzw. Nachtschwärmer stehen dabei symbolisch für die dämonische Seele des Toten, als sogenanntem *unreinen Verstorbenen*, der im Vampirglauben dieselben Fähigkeiten besitzt wie der Vampir in seiner anthropomorphen Gestalt selbst.⁷⁰⁹ „Solch ein Nachtfalter kann die Leute nachts im Schlaf würgen und ihnen das Blut aussaugen, wie ein Vampir.“⁷¹⁰ *Veštica*, *mora* und Vampir sind also hybride Wesen, die sowohl in animalischer Form, sowie als Menschen in Erscheinung treten können. Während ihre Tiergestalten untereinander stark variieren, etwa zeigt sich der Vampir v.a. als schwarzer Hund, *mora* und *veštica* hingegen als flugfähige Tiere, manifestieren sie sich jedoch alle in Form der Motte.⁷¹¹ Dabei bleibt die Funktion der Motte mit Blick auf die jeweilige mythologische Kreatur, regionalen Traditionen unterworfen. So kann sie als reines Seelensymbol gelten, als tatsächliches Alter Ego des dämonischen Menschen in das er sich verwandelt oder schlicht als Synonym für diesen.⁷¹²

Eigentlich glaubte man, dass eine Hexe wenn sie sich in ein Tier oder eine Sache verwandelt, am häufigsten die Gestalt irgendeines Vogels oder Nachtfalters annehme. In dieser Form tut sie den Leuten Böses. Bringt man die Motte um, so zerstört man zugleich die Hexe. Ähnliches dachte

708 Pócs 1989: S. 26–27.

709 Tolstoj 2001: S. 335.

710 Tolstoj 2001: S. 335. Meine Übersetzung.

711 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 288.

712 Tolstoj 2001: S. 336.

man auch von der *mora*. Ebenso meinte man, dass bei der Verbrennung oder beim Durchstechen des Körpers eines Vampirs mit Weißdorn eine (oder mehrere) Motten entweichen können, die man töten müsse. Ansonsten erreicht man nicht das gewünschte Ziel – die Vernichtung des Dämons.⁷¹³

Welchen Stellenwert die Motte als Seelensymbol einnimmt, schlägt sich außerdem in den Bezeichnungen ihrer Tiermetamorphosen nieder. Während die Verwandlung der *veštica* in Hühner, Truthähne oder Vögel undifferenziert bleibt, wird das Insekt namentlich mit ihr identifiziert: „Eine besonders interessante Eigenschaft der Hexe ist ihre Verwandlungsfähigkeit in einzelne Tiere (...) allem voran in einen Nachtfalter, den man einst auch *veštica* nannte.“⁷¹⁴ Eine ähnliche Parallele existiert im Fall des Vampirs, wo dieselbe Motte als *vampirić* bezeichnet wird, eine Diminutivform die übersetzt soviel wie *Vampirchen* bedeutet.⁷¹⁵ Motte bzw. Nachtfalter werden daher oft mit dem eigentlichen Menschen als dessen diabolischem Alter Ego gleichgesetzt. Entsprechend finden sich in den ethnographischen Quellen vielfach Anekdoten, in denen anstelle der als Hexe verdächtigten Frau das Insekt gejagt wird.⁷¹⁶

Wenn die Leute abends einen Nachtfalter entdecken, der ums Haus flattert, halten sie diesen meistens für eine *veštica*. Und sofern es ihnen gelingt, fangen sie ihn, schmauchen ihn daraufhin ein wenig an der Kerzenflamme oder über der Feuerstelle und entlassen ihn mit den Worten: Komm morgen wieder, dann gebe ich dir Salz! Falls am nächsten Tag eine Frau nach Salz fragte oder in irgendeiner anderen Absicht [vorm Haus] auftauchte und noch dazu eine Verbrennung aufwies, dann stand außer Frage, dass sie es am Vorabend gewesen sein musste.⁷¹⁷

713 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 228. Meine Übersetzung. Kursiv im Original.

714 Zečević 2008: S. 121. Meine Übersetzung. Die Bezeichnung hat sich bis heute erhalten.

715 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 75.

716 Trklja 2004: S. 128.

717 Dorđević 1953: S. 10. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

Hinter dieser Praxis verbergen sich zwei sehr wichtige Komponenten, die für das Funktionieren der Hexenvorstellung zentral sind. Zum Einen wird durch das Anbieten von Salz der Inkubus direkt adressiert, von dem angenommen wird, dass er sich am Folgetag in seiner menschliche Gestalt zeigt. Dadurch wird eine konkrete Handlungsebene geschaffen, welche die übernatürliche Bedrohung auf einen anderen Menschen ableitet, der substitutiv dafür belangt werden kann. Zum Anderen stellt die Verletzung des Phantomkörpers in Gestalt der Motte eine analoge Handlung dar, die sich unmittelbar auf die *veštica* als Unglücksverursacher auswirkt.⁷¹⁸ Diese Form der sympathetischen Magie agiert nach dem Pars pro toto Prinzip, indem der Übergriff auf einen mit der *veštica* assoziierten Gegenstand zugleich den Dämon selbst versehren soll.⁷¹⁹ Dabei liegt die Vermutung nahe, dass diese Übersprungshandlung auch vom Verbot der Hexenverfolgung in Serbien herrühren kann.⁷²⁰ Bei Tihomir Đorđević findet sich eine ähnliche Erzählung aus Montenegro beschrieben, in der eine *veštica* nach dem Blut ihres Sohnes trachtet. Doch die Tochter, die in jene Pläne eingeweiht ist, warnt den Bruder und weist ihn an, die Hexen sobald diese als Motten durchs Schlüsselloch ins Haus drängen, allesamt mit dem Blasebalg einzusaugen.⁷²¹ Als am nächsten Tag neben der Mutter zwei weitere Frauen im Dorf tot aufgefunden werden, verhindert der Sohn deren Begräbnis, indem er ihre Seelen wieder aus dem Balg entlässt.⁷²² Und so heisst es an dieser Stelle der Geschichte, entstiegen „(...) drei Motten von denen jede unmittelbar in die jeweilige Frau schlüpfte und diese augenblicklich wieder lebendig wurden.“⁷²³

In jener Vorstellung spiegelt sich also die Ambivalenz der Hexe wider, die sich als Inkubus stets zwischen den Welten bewegt. Denn sie verlässt ihre physische Hülle zeitweilig, ohne endgültig zu sterben und führt ein Doppelleben in Phantomgestalt. Davon zeugt auch der Glaube, dass ihr Körper im Schlaf wie tot daliege, während ihre Seele

⁷¹⁸ Pócs 1999: S. 116.

⁷¹⁹ Pócs 1999: S. 116.

⁷²⁰ Trklja 2004: S. 128.

⁷²¹ Đorđević 1953: S. 28.

⁷²² Đorđević 1953: S. 28.

⁷²³ Đorđević 1953: S. 28. Meine Übersetzung.

Unheil stiftet.⁷²⁴ Wer den scheinbar leblosen Körper in dieser Zeit verkehrt und die Beine dort ausrichtet wo der Kopf lag, verhindere den Wiedereintritt ihrer Seele: „Wenn dann der Nachtfalter zurückkehrt, der aus ihr entwichen ist, wird er nicht mehr durch den Mund in die Frau schlüpfen können und verenden, woraufhin auch die Frau sterben wird.“⁷²⁵ Der Nachtfalter markiert in seiner biologischen Eigenschaft der Transformation vom Larvenstadium zum fliegenden Insekt quasi den Wechsel vom Diesseits zur Anderswelt. Dieser Übergang in einen anderen Zustand wird durch die Vorstellung, dass die Seele die Form einer Mücke, eines Vogels oder einer Motte annehmen kann, thematisiert.⁷²⁶ T.P. Vukanović erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Metamorphose in eine Maus, die in einer Legende aus dem Ibartal um die Mitte des 19. Jahrhunderts überliefert ist.⁷²⁷ Interessant hierbei ist die Teilhabe der osmanischen Obrigkeit am Hexenglauben:

She [the witch] was forced to disclose her evil deeds by the sub-pasha, Ali-aga. The woman's husband came to the pasha because he thought his wife was dead, but the pasha said she was not, and told him to move her round so that her feet were where her head had lain. Soon after, a mouse came and ran round the woman's feet. 'This is her soul' said the Aga. They turned her back, and the mouse whipped straight into her mouth, and she woke, saying 'Oh my, I fell asleep!'⁷²⁸

4.3 Postmortem: Metamorphose der bösen Ahnen

Das Charakteristikum von Hexe und *mora* schon zu Lebzeiten aus dem stofflichen Körper nach Belieben ein- und auszusteigen, existiert in dieser Weise nur noch im Zusammenhang mit dem Glauben an *lebendige Vampire*. Gerade die Verwandlung zum Vampir ist unabdingbar an den Erhalt der sterblichen Überreste gebunden. Im kannibalistischen Akt

⁷²⁴ Zečević 2008: S. 121.

⁷²⁵ Đorđević 1953: S. 7. Meine Übersetzung.

⁷²⁶ Zečević 1982: S. 11. Zečević nennt auch die Schlange als mögliche Transformationsoption.

⁷²⁷ Vukanović 1989a: S. 21–22.

⁷²⁸ Vukanović 1989a: S. 21–22. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

des Blutsaugens drückt sich primär das Verlangen nach einem posthumen Weiterleben aus, das sich vom Lebenssaft der Hinterbliebenen nährt. Denn Blut gilt als Trägeressenz des Lebens, dessen Verlust den sicheren Tod und letztlich den Austritt der menschlichen Seele bedeutet.⁷²⁹ Während die Figur des Vampirs im Allgemeinen post mortem als Wiedergänger unter den Familienmitgliedern spukt, gibt es regionale Varianten bei denen auch noch lebende Personen, sofern sie als besonders böswillig galten, vampiristische Züge annahmen.⁷³⁰

Da der *lebendige Vampir* ein äußerst sündhafter Mensch ist, glaubte man, dass er keinen leichten Tod sterben könne. Vielmehr quäle er sich auf dem Sterbebett lange, denn die Erde nimmt seinen Körper nicht an und speit seine Knochen aus. Da ihm der Zugang zur Anderswelt so sehr erschwert bleibt, irrt seine Seele schon zu Lebzeiten in dieser Welt umher, verrichtet Bosheiten und dieselben Taten wie der *Vampir*, der sich erst nach seinem Tod verwandelt.⁷³¹

Wie sehr sich die Vorstellungen von Hexe und Vampir de facto überschneiden, verdeutlichen die Legenden, bei denen gelegentlich selbst Frauen als lebendige Vampire auftreten. „Von einer gewissen baba-Kalina erzählte man, dass sie zahlreiche Leute getötet habe unter denen auch ihr eigener Ehemann gewesen sei.“⁷³² Zudem enthalten einige Geschichten kannibalische Handlungen bei denen die Figur der *veštica* vom Fleisch der Toten zehrt.⁷³³ Und so folgt ein Mann in einer solchen Erzählung seiner Frau, als diese nachts in Gestalt eines Vogel durch den Kamin entfliegt „(...) und beobachtet, dass sie in Richtung des Friedhofs fortgeht. Er läuft zum Friedhof und sieht zu seinem Erstaunen, dass seine Frau ein Grab geöffnet hat, in dem am selben Tag ein Kind beerdigt wurde, dem sie die Arme abgerissen hat und isst.“⁷³⁴ In einer anderen Überlieferung frisst eine *veštica* zunächst den ihr versproche-

⁷²⁹ Zečević 1982: S. 11.

⁷³⁰ Zečević 2008: S. 117.

⁷³¹ Zečević 2008: S. 117. Meine Übersetzung. Im Original ebenfalls kursiv. Zečević lokalisiert diese Vorstellung v.a. in Ostserbien und Teilen Kroatiens, wie der Insel Krk.

⁷³² Zečević 2008: S. 117. Meine Übersetzung.

⁷³³ Đorđević 1953: S. 24–25.

⁷³⁴ Đorđević 1953: S. 25. Meine Übersetzung.

nen Ehemann und heiratet daraufhin einen Bauern, dessen Vieh sie nach und nach verschlingt.⁷³⁵

Es handelt sich also keineswegs um geschlechterspezifische Figuren, noch bildet der Vampir das männliche Pendant zur Hexe, wie oftmals angenommen wird.⁷³⁶ Stattdessen referieren beide Gestalten auf ihre Weise auf die individuelle Beziehung zum jenseitigen Leben und zu den Verstorbenen. Nach orthodoxem Glauben verweilt die menschliche Seele die ersten vierzig Tage nach dem Ableben einer Person im Diesseits, bevor sie ihre endgültige Reise ins Jenseits antritt.⁷³⁷ Wie Vuk Karadžić schreibt, so ist der Vampir gerade jenes Wesen, das nach Ablauf dieser Zeit von einem teuflischen Geist wiederbelebt wird.⁷³⁸ In der allgemeinen Vorstellung bleibt dabei auch der Leichnam einer vermeintlichen Hexe gefährlich. Laut den historischen Daten hat dies u.a. zu rituellen Handlungen wie dem Durchtrennen der Knie- und Achillessehnen geführt, um die Tote am Verlassen des Grabes zu hindern.⁷³⁹ Im Kosovo glaubte man ebenso, eine Hexe würde nach deren Tod in ihr Dorf zurückkehren um ihre Nächsten heimzusuchen:

It is said that when one has been ten years in the grave her shadow rises up and ‘walks’ (...) But she walks ‘as a ghost, not as an animated corpse’ and ‘cuts like a sword’; whoever is harmed by her dies at once (...).⁷⁴⁰

Durch ihren Phantomkörper gehören Hexe und Vampir der Gruppe jener Familienmitglieder an, die ihren Hinterbliebenen und Ver-

⁷³⁵ Đorđević 1953: S. 25.

⁷³⁶ Čajkanović 1994: S. 215.

⁷³⁷ Zečević 1982: S. 19–20.

⁷³⁸ Zečević 2008: S. 111. Der Vampirglaube differenziert dabei durchaus zwischen Eigen- und Fremdverschulden hinsichtlich der dämonischen Transformation. Neben einem schlechten Lebenswandel kann diese durch eine Unachtsamkeit der Familie während der Aufbahrungsphase verursacht worden sein. Zečević geht hier insbesondere auf die Annahme ein, die Seele des Toten könne in all jene Gegenstände fahren, die über den Leichnam gereicht werden. Ebenso könne sie Tiere besetzen, die während dieser Zeit über den Sarg hinweg springen.

⁷³⁹ Trklja 2004: S. 128.

⁷⁴⁰ Vukanović 1989a: S. 22. Vukanović benutzt hier den Begriff *štiriga*, dabei handelt es sich um einen regionalen, im Kosovo gebräuchlichen Terminus für die Bezeichnung einer Hexe.

wandten durch Krankheiten und Unheil schaden. Dieses Motiv des innerfamiliären Terrors wiederholt sich immer wieder vielfach in den Legenden um beide Sagengestalten. In ihren jeweiligen Handlungsoptionen sind sie dabei durchaus genderkonform. Das bestätigt bereits der Umstand, dass sich der Aktionsradius der Hexe lediglich auf deren familiäres Umfeld und den Freundeskreis konzentriert.⁷⁴¹ Dadurch wird sie von denselben gesellschaftlichen Einschränkungen determiniert wie alle Frauen, deren Leben ausschließlich innerhalb der eigenen Verwandtschaftsstrukturen stattfindet.⁷⁴² Über jene Grenzen kann sie sich nur räumlich hinwegsetzen, etwa durch Metamorphose oder Hexenflug. Anders verhält es sich beim Vampir. Zwar sucht er ebenfalls sein ehemaliges Dorf und die Hinterbliebenen heim. Aber in den Erzählungen taucht er durchaus in anderen Gegenden auf, führt ein Doppelleben oder zeugt posthum sogar Kinder.⁷⁴³ Ein Szenario, das etwa in der Geschichte vom Vampir Stojan, der zeitgleich zwei Familien besaß und in polygamen Verhältnissen lebte, dargestellt wird.⁷⁴⁴ Letztendlich wird er von einem Bauern aus dem Ort seiner Zweitfamilie erkannt, der dessen erster Frau von Stojans Betrug berichtet.⁷⁴⁵ Als der Vampir ihr das nächste Mal erscheint, ersticht sie ihn mit einer Nadel.⁷⁴⁶

Anstelle jener Fertilität, die der Vampir noch als Untoter besitzt, wird die Hexe durch Kindersterblichkeit oder gar Unfruchtbarkeit charakterisiert. In ihrem Haushalt herrscht Unordnung und ihr Unterleib scheint schon zu Lebzeiten ein Grab.⁷⁴⁷ In Sretačka župa bei Prizren etwa standen kinderlose Frauen oder solche, deren Kinder immer wieder verstarben, generell im Verdacht Hexen zu sein.⁷⁴⁸ „As they remain at home, their soul goes out ‘like rising smoke’; such a witch has a ‘petty’ soul, and her breath tugs at a child’s soul ‘till it pulls it out’.“⁷⁴⁹

⁷⁴¹ Đorđević 1953: S. 21.

⁷⁴² Bratić 1993: S. 194.

⁷⁴³ Zečević 2008: S. 116.

⁷⁴⁴ Zečević 2008: S. 116.

⁷⁴⁵ Zečević 2008: S. 116.

⁷⁴⁶ Zečević 2008: S. 116.

⁷⁴⁷ Radulović 2008: S. 290.

⁷⁴⁸ Vukanović 1989a: S. 11.

⁷⁴⁹ Vukanović 1989: S. 11–12.

In derselben Region um die Stadt Đakovica im Kosovo nahm man an, eine Hexe könne ein Kind nicht mit dem Segensspruch ‚*mašala* (langes Leben)‘ begrüßen und sei eben daran zu erkennen.⁷⁵⁰ Das lässt das schwelende Misstrauen gegenüber unfruchtbaren Frauen und das Ausmaß ihrer sozialen Ächtung errahnen. Denn die Figur der *veštica* handelt entgegen des patriarchalen Genderstereotyps, das Frauen primär eine Bedeutung auf der Basis ihrer Reproduktivität zugesteht. Ihr Wirken bleibt zwar substantiell auf den eigenen Verwandtenkreis beschränkt, doch ihre kannibalistischen Aktivitäten gefährden generell alle Kinder einer Gemeinschaft. Denn „(...) die Hexen trinken am liebsten das Blut der Kinder und derer, die süßes Blut haben. (...) und wem sie [das Herz] aussaugen, den gibt es nicht mehr, der verwelkt, stirbt in der Blüte seiner Jugend.“⁷⁵¹ Nach einer montenegrinischen Überlieferung müsse eine Hexe sogar zunächst ihre leiblichen Kinder fressen, bevor sie sich an jenen anderer Menschen vergreifen könne.⁷⁵² Eine Vorstellung, die sich sehr nahe am inquisitorischen Hexenbild und dem damit verbundenen satanischen Kindsoffer bewegt. Schon in der Bergkranzsga (*Gorski vijenac*) heisst es deshalb: „Demjenigen, den wir [die Hexen] hassen, können wir kein Leid antun / Wenn wir ihn [jedoch] gern haben oder er zur Sippe gehört / löschen wir seine Spur eine nach der anderen aus.“⁷⁵³ Der Schäfer Radoje, der in einem alten Volkslied von seiner Schwester Jana geweckt wird und nicht mehr aufstehen kann, berichtet eben davon: „Die Hexen haben mich zerfressen: / Mutter hat mir das Herz entrisen, / dabei hat die Tante ihr mit dem Kienspahn geleuchtet.“⁷⁵⁴

Neben dem Nachtfalter taucht die *veštica* in den Anekdoten zudem ebenso in Gestalt eines schwarzen Vogels auf. Etwa steht dessen Erscheinen am Fenster eines Hauses in den Legenden häufig in engem Zusammenhang mit dem darauffolgenden Tod eines der Kinder.⁷⁵⁵ Als

750 Vukanović 1989a: S. 18.

751 Đorđević 1953: S. 23. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

752 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 92.

753 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 92. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

754 Đorđević 1953: S. 21. Meine Übersetzung.

755 Đorđević 1953: S. 11.

der Hausherr in einer solchen Geschichte den Vogel schließlich einfängt und niederschießt, stirbt noch am selben Tag eine *baba* im Nachbardorf.⁷⁵⁶ „Denn“, so wird erklärt, „dieser Vogel war ihre böse Seele.“⁷⁵⁷ Und an anderer Stelle heisst es:

Im Dorf Pinosava am Fuße des Avala, sagt man, habe es sich eine Hexe zur Gewohnheit gemacht in Gestalt eines Huhns durch den Kamin ins Haus eines Mannes zu gelangen, dessen Kinder daraufhin zu sterben begannen. Einmal um Mitternacht fängt der Mann das Huhn, bedeckt es mit dem Trog, legt einen schweren Stein darauf und lässt alles so bis zum Morgen. Am nächsten Tag findet er unter dem Trog eine junge und hübsche Frau, die ihm bekannt ist und sogar eine Verwandte von ihm war. ‚Entvölkerst du etwa mein Heim?‘ fragte der Mann sie. ‚Das muss ich, was soll ich denn tun, wenn das Blut [so] süß ist.‘⁷⁵⁸

Der Glaube an die Verwandlung in ein schwarzes Huhn spielte auch in der Ausübung eines heute obsoleten Rituals namens *krlja-veštica* / *kara-veštica* eine Rolle, durch welches das Dorf im kommenden Jahr vor Krankheit bewahrt werden sollte.⁷⁵⁹ Dabei entzündeten Jungen mehrere kleine Straßenfeuer, stahlen ihren Nachbarn Lebensmittel oder bedienten sich, wie die *veštica* in den Legenden, an deren Weinkellern.⁷⁶⁰ Am Ende dieses Rituals stand der Verzehr einer gestohlenen Henne, der zugleich die Vernichtung der Hexenfigur symbolisierte.⁷⁶¹

⁷⁵⁶ Đorđević 1953: S. 11.

⁷⁵⁷ Đorđević 1953: S. 11. Meine Übersetzung.

⁷⁵⁸ Đorđević 1953: S. 41. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir. In der Geschichte verzichtet der Mann darauf, die Verwandte umzubringen, aus Furcht vor der Rache der anderen Hexen. Im Gegenzug erhält er ein magisches schwarzes Hemd, das ihn und seine Familie vor weiteren Übergriffen schützen sollte. Vgl. ebd., S. 41–42.

⁷⁵⁹ Vukanović 1989b: S. 223. Das Ritual wurde jährlich am 01. März (*Pročka*) abgehalten. Damit steht es zyklisch wie die Fastnacht am Ende der Winterzeit und symbolisiert das Austreiben der dunklen Jahreshälfte.

⁷⁶⁰ Vukanović 1989b: S. 223–224.

⁷⁶¹ Vukanović 1989b: S. 223–224. Das eigentliche Ritual begann erst mit Einbruch der Dunkelheit, wenn die Kinder mit Rufen wie „*Kara-kara veštica!*“ (‘Black, black witch!’)“, „*Stara baba veštica*“ (‘Old hag witch!’)“ über das Feuer sprangen und ihre Gesichter mit Asche schwärzten. Eva Pócs vertritt diesbezüglich die plausible These, dass solche zyklisch wiederkehrenden Rituale in Bezug auf den Glauben an Winterdämonen deren Perzeption rückwirkend beeinflusst haben könnten. Vgl. hierzu Pócs 1989: S. 27.

Vampir und Hexe repräsentieren daher die stetige Bedrohung durch Krankheit und Tod, nur auf unterschiedliche Weise. Ebenso thematisieren sie die sozialen Konflikte, die innerhalb einer Gemeinschaft bestehen und nicht selten noch bis über den Tod einer Person hinaus andauern können. Doch während der Vampir als Untoter in die Kategorie der *unreinen Ahnen* fällt, gilt die Hexe als Mensch mit einer diabolischen Seite.⁷⁶² Ungeachtet der Tatsache, dass sie in der Vorstellung dasselbe posthume Schicksal teilen, bleibt sie bis zu ihrem Ableben ein ambivalentes Wesen. Und in dieser Funktion als Grenzgängerin zwischen den Welten stellt sie letztlich eine Gefahr dar mit welcher Chaos, Siechtum und Verfall ins Diesseits gelangen. Das erklärt ihren mythologischen Status als Krankheitsdämon, sowie die symbolischen Exorzismen des *bajanje/ vračanje*. So wurden all jene Menschen, die sich entlang einer gesellschaftlich sensiblen Toleranzgrenze bewegten v.a. dann zur Gefahr für ihre Dorfgemeinschaft, wenn sich ihre Tätigkeiten oder ihr Handeln gegen das Allgemeinwohl wandte.⁷⁶³ „Sie sind ein ‚Kanal‘ durch welchen die Anderswelt beständig in den Kern der Gesellschaft eindringt, weshalb sie sogar als das Jenseitige in persona betrachtet werden, das in Gestalt eines menschlichen Wesens aktiv am Leben der Gemeinschaft teilnimmt.“⁷⁶⁴

Radenković differenziert in Bezug auf die mythischen Sagengestalten daher mehrere Gruppen, die sich alle aus der Beziehung zu den Ahnen generieren lassen. Figuren wie den *zmaj* führt er auf friedvoll Verstorbene zurück, die sich durch positive Charakteristika und eine latente Schutzfunktion gegenüber der Gemeinde auszeichnen.⁷⁶⁵ Aus anderen wiederum, die gewaltsam und frühzeitig ums Leben kamen oder ein unsachgemäßes Begräbnis erhielten, geht die Gruppe der schadhaften Wesen hervor, die Krankheit und Terror verbreiten.⁷⁶⁶ Einige Wesen der Mythologie, wie etwa die Vilen, bleiben jedoch ambivalent und fungieren im Rahmen der Nutzen-Schaden Dichoto-

⁷⁶² Radenković 2008: S. 320.

⁷⁶³ Bratić 1993: S. 194.

⁷⁶⁴ Bratić 1993: S. 194. Meine Übersetzung.

⁷⁶⁵ Radenković 2008: S. 320.

⁷⁶⁶ Radenković 2008: S.320. Hierzu zählt Radenković bspw. den Vampir, aber auch die Vilen und die *karakondula*.

mie. In der traditionellen Magie werden ihnen daher häufig Opfergaben dargebracht; ein Ritual, das Pócs für den orthodoxen Raum mit dem religiösen Brauch der Totenspeisung gleichsetzt.⁷⁶⁷ Die phänomenologische Nähe der mythologischen Figuren zu Totenkult und Jenseitsvorstellung zeigt sich daher sehr prägnant in der Möglichkeit der Wiederkehr ruheloser Seelen in dämonischer Form. Als Entitäten ohne Status, die keiner Welt vollständig zuzordnen sind, gefährden sie primär jene, die selbst keinen Status innerhalb ihrer Gesellschaft besitzen oder diesen vorübergehend einbüßen.⁷⁶⁸ Ungetaufte Kinder, Frauen im Kindbett, Bräute, alte und kranke Menschen können demzufolge selbst durch einen Tabubruch, Magie oder einen unglücklichen Umstand in die Gruppe jener statuslosen Toten übergehen.⁷⁶⁹ Dabei befähigt sie jedoch der Umstand ihrer temporären Marginalität gleichzeitig zum Kontakt mit den Wesen der Anderswelt, deren Fremdsein sie teilen.⁷⁷⁰ Denn als Individuen im Ausnahmezustand, deren soziale Stellung gefährdet scheint, sind sie ‚quasi-Tote‘ und besitzen als solche einen direkten Bezug zur Anderswelt.⁷⁷¹ Die *veštica* und andere Sagen gestalten, die über einen Phantomkörper und die Fähigkeit zur Seelenreise verfügen, bezeichnet Radenković folglich als Menschen mit dämonischen Charakteristika.⁷⁷² Eine Zuschreibung, die sich bereits bei Zečević findet. Dieser differenziert ganz ähnlich in ‚Dämonen, welche aus Menschen hervorgehen‘ und ‚Menschen mit dämonischen Eigenschaften‘.⁷⁷³ Beide Autoren führen die Gruppe der Krankheitsdämonen allerdings gesondert und von der Hexenfigur getrennt auf, obwohl diese im *bajanje/vračanje* durchaus als Verursacher körperlicher Beschwerden gilt.⁷⁷⁴ In der mythologischen Narration entstehen die Symptome jener Krankheiten durch den kannibalistischen Akt

767 Pócs 1989: S. 49. Bei der Totenspeisung werden die zubereiteten Nahrungsmittel, auf dem Grab für die Verstorbenen arrangiert oder über diesem ausgegossen und so quasi *geopfert*.

768 Pócs 1989: S. 40.

769 Pócs 1989: S. 41.

770 Pócs 1989: S. 40.

771 Pócs 1989: S. 40.

772 Radenković 2008: S. 320.

773 Zečević 2008: S.6. Meine Übersetzung.

774 Zečević 2008: S. 5–6.

der *veštica*, die den Brustkorb ihrer Opfer öffnet und deren Herz verschlingt.⁷⁷⁵ So heisst es bei Đorđević:

(...) wenn die Hexe, „einen Menschen findet, der schläft und diesem mit einem Stab über die linke Brust tippt, dann öffnet sich dessen Brustkorb während sie das Herz entnimmt und es auffrisst. Und danach wächst er wieder zusammen.“⁷⁷⁶

Doch die Hexen vermögen jemandem mit herausgefressenem Herzen den Tod auch vorzuenthalten: „(...) some victims are said to die straight away because the witch has eaten their hearts, while others can keep on living as long as the witch has ordered.“⁷⁷⁷ Eine Option durch welche die mythologische Erklärung einer Erkrankung als Hexenbiss erst möglich wird. Nach einer weitverbreiteten Vorstellung muss die Hexe das verzehrte Herz an einem abgelegenen Ort wieder erbrechen.⁷⁷⁸ Auch inquisitorische Elemente wie der Hexensabbat fanden Eingang in diese Narration, denn der Auswurf der Hexen sollte insbesondere nach deren Gelagen noch magischer sein.⁷⁷⁹ Dabei geht aus den Quellen nicht eindeutig hervor, bei welchen Erkrankungen Basmen gegen den Hexenbiss gesprochen wurden. Die mythologische Komponente legt allerdings nahe, dass es sich v.a. um Schädigungen der inneren Organe handelte. Da der Hexenglauben jedoch regional stark variiert, bleibt diese Kausalität weitestgehend offen. So dominierte im katholisch geprägten Kroatien die Vorstellung, dass Hexen ihren Opfern in Gestalt von Katzen das Blut über die Brust aussaugen, so dass diese sich

⁷⁷⁵ Đorđević 1953: S. 51.

⁷⁷⁶ Đorđević 1953: S. 20. Meine Übersetzung.

⁷⁷⁷ Vukanović 1989a: S. 16.

⁷⁷⁸ Vukanović 1989b: S. 228–229. Für den Bereich der Ethnomedizin ist sogar die Verwendung von Baumharz dokumentiert, das als Auswurf der Hexe Erkrankungen heilen sollte. Es galt zudem als apotropäische Substanz. Vukanović nennt Beispiele aus der Herzegowina, Montenegro und dem Kosovo, dort wurde das Harz zu einem Sud für ein kränkeldes Kind angesetzt. Vgl. hierzu auch Đorđević 1953: S. 52. Auch Đorđević beschreibt diese Form des *bajanje/vračanje* für die Region um Kragujevac in Serbien. Dabei wurde das Harz zu Gebäck verarbeitet und dem Kranken symbolisch für dessen Herz zum Verzehr gereicht. Vgl. ebd., S. 52–53.

⁷⁷⁹ Vukanović 1989b: S. 228–229. Kursiv im Original.

entzündet und anschwillt.⁷⁸⁰ Daneben diene die Hexenfigur auch in anderen Regionen des Westbalkans als profanes Erklärungsmodell für plötzliche Krankheit oder Tod:

(...) a person whose heart has been taken out by a witch who has touched him with her rod would soon be killed by something wooden, or would commit suicide with a knife, or would fall ill at once and die within a few hours.⁷⁸¹

4.4 Vom Animismus zur Dämonologie

Für die Bezeichnung mythologischer Figuren existieren noch weitere Begriffe, wie übernatürliche Wesen, Dämonen, dämonische Wesen, unreine Mächte, Geist, böse bzw. unreine Geister oder schlicht Teufel (Pl.).⁷⁸² Daran wird das terminologische Wirrwar sichtbar, das seinen Ursprung in der Überlagerung christlicher und paganer Vorstellungen hat. Denn die Differenzierung zwischen dem christlich geprägten Begriff des Dämons und dem allgemeinen Glauben an Gespenster oder Naturgeister scheint unklar und vage. So ist die Transformation unnatürlich verstorbener Personen zu übelwollenden Wesen der Atmosphäre, die Sturm und Hagel bringen, etwa ein Aspekt der sich auch im Feenglauben wiederfindet.⁷⁸³ Schon der Terminus für Wirbelwind *vilino kolo* (sinbildlich: Feenreigen) suggeriert deren Präsenz im Luftraum.⁷⁸⁴ Hinsichtlich der Vilen spricht Pócs daher von einem Subtyp mit primär negativen Charakteristika: „Such are the weather vile (*vile oblakinje, zračke vile*), who bring bad weather and devastate the fields with hail.“⁷⁸⁵

Hinter der Heterogenität in den Legenden über eine Begegnung mit solchen Wesen verbirgt sich primär die kollektive Furcht vor

⁷⁸⁰ Vukanović 1989a: S. 16.

⁷⁸¹ Vukanović 1989a: S. 16.

⁷⁸² Radenković 2008: S. 316.

⁷⁸³ Pócs 1989: S. 17. Der inquisitorische Begriff der Wetterhexe scheint davon nicht allzu weit entfernt.

⁷⁸⁴ Pócs 1989: S. 16.

⁷⁸⁵ Pócs 1989: S. 16. Kursiv im Original.

der Konfrontation mit dem Übernatürlichen.⁷⁸⁶ Auf der Basis jener Angst assimilieren Berichte über Geistererscheinungen mit dem Glauben an mythologische Geschöpfe. In den Quellen gleichen sich die Geschichten daher häufig, so dass die Epiphanie einer weißgewandten Frau gleichermaßen als Manifestation einer Fee, einer Hexe oder einer Verstorbenen gelesen werden kann.⁷⁸⁷ Hinter der Tatsache, dass das Auftauchen einer verschleierte Frauengruppe oder das Ertönen von Musik sowohl als Feenreigen, wie auch als Spuk interpretiert werden kann, verbirgt sich vermutlich der Schlüssel zum Verständnis vieler inquisitorischer Berichte:

The connection between zoomorphic fairies, animal souls, animal demons and people (...) helped the process in which the demonic witch was transformed into an 'evil' human witch and also served as the basis for 'joining the witch company' and 'initiation into the witch company' (...).⁷⁸⁸

Daneben verweisen auch andere Überlieferungen wie jene, dass die Hexe einen versteckten Schwanzfortsatz und andere zoomorphe Attribute besäße, eindeutig auf eine Dämonisierungsintention nach christlich-ikonographischem Vorbild.⁷⁸⁹ In dieser Eigenschaft befindet sich die *veštica* in einer Reihe mit bestimmten zyklisch auftretenden Dämonen, wie der *karakondula*, die über vergleichbare chthonische Charakteristika verfügen.⁷⁹⁰ Letztere befällt ihre Opfer, zu denen insbesondere Frauen und Kinder zählen, in den Legenden ebenfalls nachts und peinigt sie bis zum Morgengrauen.⁷⁹¹ Dazu heisst es bei Zečević: „Sobald die Hähne krähen, fliehen die Karakondula, die Hexen, Gespenster und all die unreinen Geister auf der Stelle, während sie jenen zurücklassen, den sie bis dahin quälten.“⁷⁹² Etymologisch stammt der Begriff der *karakondula* aus dem Türkischen und setzt sich aus den Wörtern *kara*

⁷⁸⁶ Pócs 1989: S. 35.

⁷⁸⁷ Pócs 1989: S. 35.

⁷⁸⁸ Pócs 1989: S. 63.

⁷⁸⁹ Zečević 2008: S. 123.

⁷⁹⁰ Zečević 2008: S. 142ff.

⁷⁹¹ Zečević 2008: S. 144.

⁷⁹² Zečević 2008: S. 144. In Anlehnung an Miličević. Meine Übersetzung.

(schwarz) und *kondolos* (Gespenst) zusammen.⁷⁹³ In der griechischen Mythologie heisst diesselbe Figur *likokandara* (Wolfsgepenst) und weist eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit dem slawischen Werwolf auf, „(...) der oft mit dem *Vampir* gleichgesetzt wird.“⁷⁹⁴ Phänomenologisch betrachtet, gehört die Figur der *karakondula* dem Kanon der ‚Winterdämonen‘ an, deren Erscheinen auf die dunkle Jahreshälfte und den Winterturnus beschränkt bleibt.⁷⁹⁵ Dann gefährdet sie die Sicherheit und Ordnung der Gemeinschaft und stürzt diese in chaotische Zustände. Wie die *veštica* dringt die *karakondula* gewaltsam in Behausungen ein, stiftet Chaos, quält ihre Opfer und entführt deren Kinder.⁷⁹⁶ Ihr periodisches Auftauchen teilen beide Kreaturen in gewisser Weise, denn auch die Figur der *veštica* bleibt in den Überlieferungen aktiv mit der Zeitspanne von Weihnachten bis Dreikönig verbunden.⁷⁹⁷ In dieser Funktion symbolisieren *karakondula* und *veštica* die Kehrseite der wiederkehrenden Toten.⁷⁹⁸ Ihr abstoßendes und furchterregendes Äußeres, sowie ihr brutales Auftreten stehen dabei für den negativen Aspekt der Ahnen, vor dem man sich durch Amulette und apotropäische Gegenstände zu schützen versuchte.⁷⁹⁹

In den Quellen finden sich zur Abwehr von *veštica*, Vampir und anderen schadhafte Wesen häufig dieselben Substanzen und Mittel beschrieben. Neben scharfen Gebrauchsgegenständen wie Messern und Scheren, die man an die Türen hing oder unter den Kopfkissen platzierte, werden v.a. bestimmte Pflanzen wie Weißdorn und Knoblauch genannt.⁸⁰⁰ Das Einreiben kleiner Kinder mit Knoblauch vor

⁷⁹³ Zečević 2008: S. 143.

⁷⁹⁴ Zečević 2008: S. 147. Meine Übersetzung. Kursiv im Original. Vereinzelt sind die Begriffe des Werwolfs und des Vampirs in ihren jeweiligen regionalen Varianten sogar deckungsgleich. Dabei wird der Werwolf häufig als mythologischer Vorläufer des Vampirglaubens betrachtet bzw. als dessen ältere Variante. Zur Figur des Werwolfs vgl. Zečević 2008: S. 110 ff.

⁷⁹⁵ Pócs 1989: S. 22.

⁷⁹⁶ Pócs 1989: S. 22.

⁷⁹⁷ Zečević 2008: S. 126. Daneben galten auch einzelne Feiertage wie Ostern, der Georgstag, Johannismacht und Fastnacht als sogenannte *Hexenzeiten*.

⁷⁹⁸ Pócs 2008: S. 26–27.

⁷⁹⁹ Vukanović 1989b: S. 226.

⁸⁰⁰ Đorđević 1953: S. 37–43. Zur Bedeutung von Weißdorn vgl. Vukanović 1989b: S. 228. Vukanović führt diesbezüglich an, dass der Weißdorn selbst als ambivalent galt,

dem Zubettgehen etwa, findet sich oft beschrieben.⁸⁰¹ Meist wurden Füße, Brustbereich, Kniekehlen, Achseln und Handflächen damit bestrichen, damit die *veštica* den Kindern nicht die Kraft raube.⁸⁰² Solche und ähnliche Maßnahmen wurden insbesondere vor einschlägigen und mit den chthonischen Dämonen in Verbindung stehenden Feiertagen eingehalten, wenn bspw. Klingen in die Zimmertür gerammt wurden

(...) da man dachte, dass dies die *veštica* darin hindere einzudringen. Die Haushaltsgegenstände arrangierte man verkehrt herum: die Ketten verdrehte man, die Besen lehnte man kopfüber an die Tür usw.⁸⁰³

Daneben werden Weihrauch und andere Dämpfe angeführt, deren Geruch schadhafte Eindringlinge vertreiben sollte.⁸⁰⁴ Die meisten der apotropäischen Handlungen fanden jedoch im Umfeld einer Niederkunft statt. Daher kommt dem Präparieren der Wiege mit verschiedenen magischen Gegenständen eine zentrale Bedeutung zu.⁸⁰⁵ Denn neben der *veštica* und dem Vampir war das Neugeborene außerdem durch bestimmte Kindbettdämonen und den Bösen Blick anderer Menschen bedroht.⁸⁰⁶ Auch die *karakondula* galt in diesem Zusammenhang als gefährlich:

da man in ihm verschiedenste Krankheitsdämonen vermutete. Auf der Basis des Analogieprinzips sollten Wiegen aus dem Holz des sogenannten ‚Hexendorns‘ daher die Kindersterblichkeit in den Haushalten verringern.

801 Đorđević 1953: S. 38.

802 Đorđević 1953: S. 38.

803 Zečević 2008: S. 125–126. Meine Übersetzung. Kursiv im Original. Das Verdrehen von Gegenständen sollte andersweltliche Zustände simulieren, durch die man Dämonen fernzuhalten versuchte. Die Hexen selbst tanzten in den Überlieferungen ihren *kolo* verkehrt herum, i.e. als Totentanz. Vgl. hierzu auch Radenković 1996: S. 58. Die Logik jener Handlungen folgte dem Prinzip der Täuschung und sollte die Gegensätzlichkeit zwischen Dies- und Jenseits relativieren. Indem ein Gegenstand mit einer andersweltlichen Qualität (verkehren, beschmutzen, etc.) versehen wurde, sollte er seine Attraktivität für die chthonischen Wesen verlieren. Ziel jener Aktionen war, so Radenković, weniger die Vernichtung schädlicher Einflüsse, sondern vielmehr deren Prävention.

804 Zečević 2008: S. 126. Zum Verbrennen von Weihrauch vgl. Đorđević 1953: S. 41.

805 Vukanović 1989b: S. 230–231. Vukanović beschreibt sehr ausführlich die Ausstattung einer Wiege im Ibartal mit apotropäischen Mitteln aller Art, wie Knoblauch, einem Taschenmesser, etwas Hornstrauch und weiteren Gegenständen.

806 Vukanović 1989b: S. 229.

(...) evil beings called *babice*, 'midwives' were said to lurk near the newly-delivered mother and her baby at the time of the birth, and especially on the third and seventh night after it and on the night of the fortieth day, the end of the lying-in period. These spirits were identified as witches and *karakondžule*, 'black demons' mostly water demons⁸⁰⁷

Diese Bezeichnung der chthonischen Wesen als ‚Wasserdämonen‘ bezieht sich auf die negativen Aspekte der Vilen als Naturgeister, die in ihren schadhaften Eigenschaften ebenfalls zu den Winterdämonen gerechnet werden.⁸⁰⁸ Physische Abnormitäten auf der Basis zoomorpher Körpermerkmale spielen generell eine relevante Rolle in der südosteuropäischen Mythologie, wovon selbst die Feen nicht ausgenommen sind. Während der obere Teil ihres Körpers dem einer menschlichen Frau entspricht, bleiben sie vom Rumpf abwärts animalisch.⁸⁰⁹ Die häufig erotisierte Schönheit der Vilen wird außerdem durch die Tatsache geschmälert, dass sie unangenehm riechen sollen, da ihre Beine aus den Hinterläufen von Eseln, Pferden oder Ziegen bestehen.⁸¹⁰ Die Tiermetamorphosen der Vilen gleichen denen der Hexenfigur daher auffallend, denn sie erscheinen in den Legenden häufig als Vögel. „The most usual is the transformation of a woman figure into a bird, and vice versa, e.g. the woman flying in flocks settle on these trees and are transformed into crows or wild geese.“⁸¹¹

Alle präventiven magischen Handlungen sollten folglich auch den böswilligen Einfluss der Vilen verhindern. Dieser Dualismus basiert auf der Ambivalenz der Feenfigur selbst, die einerseits Prosperität spendet, andererseits jedoch Tabubrüche straft und ist von der Inquisition später vermutlich instrumentalisiert worden.⁸¹² Indem deren positive und fertile Seite in Gestalt der wohlwollenden Nymphen vernachlässigt wurde, verstärkten sich ihre negativen Funktionen zu Gunsten des Hexereidiskurses:

807 Vukanović 1989b: S. 230. Kursiv im Original.

808 Pócs 1989: S. 24.

809 Pócs 1989: S. 15.

810 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 96.

811 Pócs 1989: S. 15.

812 Pócs 1989: S. 27.

One of the most important aspects of fairy/ witch relations is the process by which the 'harmful' side of the fairies ambivalent towards man became absorbed into witchcraft. (...) attached to the humanized figure of the increasingly witch-like fairies.⁸¹³

4.5 Die Hexe als Inkubus

Tierische anstelle menschlicher Glieder, Jähzorn und die Fähigkeit anderen zu schaden sind demnach Eigenschaften, die positive und negative Figuren gleichermaßen teilen. Charakteristika die auch die Filmfigur Radojka kennzeichnen, deren Körper nach seiner Transformation mit schwarzem Fell bedeckt ist, spitze Reißzähne und scharfe Klauen aufweist. Wie die chthonischen Dämonen der Mythologie reitet sie auf Strahinjas Rücken bis zu dessen Bewusstlosigkeit. Dabei sind die unterschiedlichen Elemente der Sagengestalten, die sie auf sich vereint, eng miteinander verwoben. Die Charakteristika der *karakondula*, der *mora* und des Vampirs bzw. Werwolfs stehen in der südosteuropäischen Mythologie alle in sehr enger Relation zur Figur der Hexe.⁸¹⁴ Ihre dämonischen Gestalten gleichen sich daher häufig, so dass die verschiedenen Wesen auch ineinander übergehen können.⁸¹⁵ Eine Überlieferung aus Bosnien verdeutlicht dies: „(...) wenn eine mora heiratet, wird sie zur *veštica* und nach ihrem Tode zu einem Gespenst oder Werwolf.“⁸¹⁶ Neben blutigen, tiefsitzenden Augen und scharfen Zähne, ist ihnen zudem die ausgeprägte Körperbehaarung gemein.⁸¹⁷ Etwa hat die *karakondula* rote Augen, lange Arme und Nägel und sei ein abstoßendes und zotteliges Wesen in menschlicher oder tieri-

813 Pócs 1989: S. 27. Pócs sieht in der heterogenen Darstellungstradition der südosteuropäischen Mythologie letztlich ein Konglomerat aus verschiedenen Traditionen. „(...) we can say that in the Balkans the Slavic and Turkish (or South-European in general) werewolf and dragon traditions are mixed with the *Wilde Heer*, *Perchta* and *Hekate* traditions, with Greek and Roman werewolf traditions, with the death aspect of the Dionysian cult (with the image of the dead who visit people during *Antheateria*).“ Ebd. S. 26–27.

814 Pócs 1999: S. 51.

815 Pócs 1999: S. 51.

816 Đorđević 1953: S. 9. Meine Übersetzung.

817 Đorđević 1953: S. 17.

scher Gestalt.⁸¹⁸ Buschige, zusammengewachsene Augenbrauen und ein starker Damenbart der *veštica* gelten als Übersteigerung männlicher Attribute, welche die Figur konträr zum patriarchalen Genderstereotyp positionieren.⁸¹⁹ Zu einer geflügelten Redewendung wurde in diesem Kontext insbesondere Petrović Njegoš' Formulierung: „Eine Hexe erkennst du leicht: Graues Haar und ein Kreuz unter der Nase.“⁸²⁰ Darauf verweist auch die euphemistische Bezeichnung als *brkača* (Schnauzbärtige).⁸²¹ Ihr Status als Antifrau wird zudem durch ihren Ruf getragen eine äußerst schlechte Hausfrau zu sein, unordentlich, hinterlistig und leichtgläubig.⁸²²

(...) Hexen sind Großmütter, äußerst hässlich und schauerlich, mit ungekämmtem Haar und langen, schmutzigen Fingernägeln. Wenn die Leute eine Frau als sehr unansehnlich bezeichnen wollen, sagen sie von ihr, sie sei eine ‚waschechte Hexe‘. Nur ältere Frauen können zu Hexen werden. Hexen leben auf dem Friedhof. Von dort schwärmen sie nachts aus, um Kinder zu quälen. Am liebsten verwandelt sich die Hexe in einen Nachtfalter und fliegt dann nachts durchs Dorf. Deshalb fürchten sich die Leute vor Nachtfaltern. Wenn es eine Hexe im Dorf gibt, räuchern die Frauen das Haus mit Teer aus und streichen den Kindern Ruß auf die Stirn.⁸²³

Der Glaube an einen externen Dämon, der nachts auf den Gräbern und im Dorf umgeht und das Bild der harmlosen Großmutter scheinen auf den ersten Blick beinahe unvereinbar. Doch in ihm manifestiert sich das Unerwartete, Unvorhersehbare, das auch den mit Hexe-

818 Zečević 2008: S. 143. Meine Übersetzung. Zečević geht hier von deren Darstellung in der griechischen Mythologie aus, die sich über die Balkanhalbinsel verbreitet hat und mit anderen Traditionen vermischt habe. Éva Pócs beschreibt die *karakondula* auch als Zwitterwesen zwischen Mensch und Tier mit deformierten Beinen oder Hufen. Sie sei schwarz, haarig und besitze die Fähigkeit zur Tiermetamorphose in Pferde, Wölfe oder Hunde. Vgl. Pócs 1989: S. 22. Und ebenso wie die Vilen besitzt auch die Hexe auffällig behaarte Beine. Vgl. hierzu Đorđević 1953: S. 17.

819 Trklja 2004: S. 130.

820 Radulović 2008: S. 290. Ein Zitat aus der Bergkranzsa. Dieses sogenannte Kreuz setzt sich aus dem vertikal liegenden Filtrum zwischen Lippenbogen und Nasenspitze und dem quer darüber gewachsenen Flaum eines Oberlippenbarts zusammen.

821 Đorđević 1953: S. 17.

822 Radulović 2008: S. 290.

823 Đorđević 1913: S. 299. Meine Übersetzung.

rei in Verbindung stehenden Vorgängen innewohnt. Er symbolisiert die immanente Angst vor dem Unerklärbaren inmitten einer trügerischen Ordnung, die jederzeit von innen heraus zerstört werden kann. Das veranschaulicht auch ein altes Sprichwort, welches besagt: „Wohin soll die Hexe schon, als zu ihrer Verwandtschaft.“⁸²⁴ Die Gleichsetzung von großer Lebenserfahrung und teuflischer List wird nachvollziehbar, betrachtet man den Begriff der *veštica* genauer. Er bedeutet so viel wie ‚weises Wesen‘ und entstammt etymologisch dem slawischen Wort für Wissen (*vedovstvo*).⁸²⁵ Auch die Worte *vedij*, *vešij*, die ein scharfsinniges Individuum oder eine Fertigkeit bezeichnen können, beziehen sich darauf.⁸²⁶ Als Großmutter (*baba*) wurden v.a. Frauen ab dem sechzigsten Lebensjahr bezeichnet, die aufgrund ihres Familienstatus in der Regel jedoch respektiert und geachtet wurden.⁸²⁷ Hinter der Konnotation der Großmutter mit bestimmten metaphysischen Charakteristika verbergen sich eventuell auch Vorstellungen der altslawischen Mythenwelt, wo die *Baba* ein dämonisches weibliches Wesen bezeichnet.⁸²⁸ Noch heute gültige Orts- und Pflanzennamen, welche das Wort *baba* enthalten, sollen darauf verweisen.⁸²⁹

In den ethnographischen Quellen finden sich verschiedene Vorstellungen über das Auftauchen bestimmter Wesen dokumentiert. Neben der Empfängnis während einer tabuisierten Zeit im Zusammenhang mit gewissen Feiertagen, ist es primär die seltene Geburt mit Placenta, die den Inkubus prophezeit. Denn der beschwerliche Geburtsvorgang steht, wie später der mühsame Toteskampf, am Anfang der Existenz von Vampir, Werwolf, Hexe, *mora* und *zduhać*. „Wenn ein weibliches

824 Zečević 2008: S. 120. Meine Übersetzung. Zečević schreibt, dass als Hexen verleumdete Frauen von ihren Mitmenschen eher gemieden wurden, da man der Ansicht war, Hexen könnten nur jenen Menschen schaden, mit denen sie ein freundschaftlicher Umgang verband. Ebd., S. 119–120.

825 Radulović 2005: S. 340.

826 Radulović 2005: S. 340.

827 Đorđević 1913: S. 289.

828 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 16–17.

829 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 16–17. Insbesondere Gebirgsabschnitte oder einzelne Berge besitzen oft einen direkten Bezug zum *baba*-Begriff, bspw. *Babina Gora* (Großmutterns Gebirge), *Babin zub* (Großmutterns Zahn), *Babina glava* (Großmutterns Kopf), aber auch einige Pflanzensorten.

Kind im blutigen Hemd [Placenta] geboren wurde, glaubte man, dass es diesem bestimmt sei eine *veštica* zu werden.⁸³⁰ Einem Gläubigen aus Kroatien zufolge sollte sogar jeder, der innerhalb des letzten Mondquartals geboren wurde, entweder zur Hexe oder zum Werwolf werden.⁸³¹ In der Mythologie wird diesbezüglich eine Parallele zur Initiation der *baba* im Bereich der traditionellen Magie gezogen, welche die Inhärenz magischer Fähigkeiten aufgreift. So heisst es bei Zečević, nur eine Hexe könne eine Hexe gebären und erst die öffentliche Beichte ihrer dämonischen Natur entwaffne sie ihrer Fähigkeiten.⁸³²

Die Ausrufung des Neugeborenen als ‚Hexenkind‘ beinhaltet folglich die symbolische Entzauberung des Säuglings und dessen Integration in die menschliche Gemeinschaft. Wie authentisch diese Angaben letztlich sind, bleibt unklar. Denn aufgrund des Inhärenzmotivs hätte man mit einer Bekanntmachung zwangsläufig auch die Mutter rückwirkend gefährdet.⁸³³ Dennoch verweisen nicht wenige Autoren darauf, Vukanović etwa schreibt: „(...) when a baby is born in a caul she must be ‘exposed’, i. e. denounced by the uttering of a formula, in order to destroy her witch-powers.“⁸³⁴ In der Überlieferung über eine Frau namens Velja, die in der Gegend um den Rogozna ein Mädchen mit Placenta geboren habe, wird dessen Existenz durch die Ausrufung wiederum negiert: „(...) one of the older women of the household stepped out into the courtyard and announced loudly to the whole village: ‘Listen, folks, Velja has borne a witch!’ – and ‘the babygirl died right away’.“⁸³⁵ Dennoch bildet der Aspekt der Beichte einer als Hexe

830 Vgl. Zečević (mitska bica), S. 120. Kursiv im Original. Analog dazu konnten solche Bedingungen in Bezug auf die Ankunft männlicher Nachkommen allerdings auch als positives Omen gelten. Im Fall des *zduhač* bzw. *zmajevit čovek* (Drachenmann) ist es etwa eine schützende Funktion, die mit der Geburt im blutigen Hemd einhergeht. Erst post mortem wechselt auch diese Figur in den Bereich der negativen Ahnen, sofern er zum Vampir transformiert. Vgl. ebd., S. 121.

831 Đorđević 1953: S. 8.

832 Zečević 2008: S. 120.

833 Trklja 2004: S. 126–127. Trklja erwähnt, dass man stattdessen dazu übergegangen sei die Placenta zu verbrennen oder zu vergraben. Da diese und das Neugeborene allerdings als magisch miteinander verbunden galten, war die völlige Vernichtung der Placenta gleichbedeutend mit einer Gefahr für das Kind.

834 Vukanović 1989a: S. 21.

835 Vukanović 1989a: S. 21.

beschuldigten Frau ein zentrales Element des südosteuropäischen Hexenglaubens, das auf der Perzeption von Magie als ambivalenter Kraft basiert. Wie bereits in Kapitel 2 erwähnt, ist die Rehabilitation solcher Frauen als Heilerinnen innerhalb ihrer Dorfgemeinschaft historisch daher durchaus belegt. Im *Wörterbuch der serbischen Mythologie* heisst es unter dem Begriff Frau (*žena*) sogar ganz allgemein:

Man glaubt von älteren Frauen, dass diese mehr dämonische Eigenschaften besitzen, ebenso wie jene die bestimmte persönliche Merkmale aufweisen, wie einen Schnauz- oder Kinnbart. Man hält sie für fähig, den Kontakt zu übernatürlichen Kräften und verschiedenen Dämonen herzustellen und manchmal auch dazu, diese lenken zu können. Die Frau kann eine Hexe sein, eine mora oder eine vračara. Vuk Karadžić hat folgendes Sprichwort festgehalten: „Wo der Teufel nichts ausrichten kann, da schickt er eine baba.“⁸³⁶

Halb Mensch, halb Dämon scheint die *veštica* schwer einzuordnen und beeinflusst auch die Wahrnehmung ihrer menschlichen Erscheinung: der Frau. In den apokryphen Legenden wird diese nicht selten als Geschöpf des Teufels oder gar als Mischwesen aus Teufel und Mensch dargestellt. Jene Geschichten sind voll von misogynen Mythen über den Ursprung des weiblichen Geschlechts, das außer seiner physischen Attraktivität nur diabolische Charaktereigenschaften besitzen soll. So entstand die Frau laut einer dieser Erzählungen aus dem Neid des Teufels auf die Schöpfung Gottes, den Menschen (i.e. Mann).⁸³⁷ Der Teufel erschuf im Gegenzug das Weib und weil er es äußerlich noch viel schöner erscheinen ließ als den Mann, erzürnte er Gott damit so sehr, dass dieser ihn geradewegs in die Hölle verbannte.⁸³⁸ Die Frauen aber behielt er bei sich bis sie den himmlischen Frieden mit ihren Zankereien, ihrem Geläster und Gerede schließlich so unerträglich angefüllt hatten, dass er sie aus dem Paradies auf die Erde und zum Mann ver-

836 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 172–173. Meine Übersetzung.

837 Barjaktarović 1960: S. 46. Der Begriff *čovjek* ist doppeldeutig und meint sowohl den Menschen, als auch den Mann.

838 Barjaktarović 1960: S. 46.

trieb.⁸³⁹ Einer anderen Legende zufolge hat der Teufel die Frau aus seinem Schweiß geformt, eine Variation der biblischen Erschaffung Evas aus der Rippe Adams.⁸⁴⁰ Selbst die Geschlechterhierarchie bleibt in Bezug auf die Diabolisierung der Frau in der mythologischen Narration unverändert erhalten. Geschichten in denen der Teufel verendet, kurz nachdem man ihn gewaltsam an eine boshafte Frau fesselte, versinnbildlichen die Sündhaftigkeit des als *anders* marginalisierten Weiblichen.⁸⁴¹ Am prägnantesten erläutert jene Verbindung von Frau und Teufel allerdings die folgende Geschichte, in der die beiden zuvor heftig mit einander in Streit geraten.⁸⁴² Als die Frau daraufhin den Teufel schlägt, steigt ein Engel vom Himmel herab, um das Handgemenge zu beenden und den Teufel entzwei zu schneiden:

Doch zufällig trennt er mit viel Schwung dem Teufel und der Frau den Kopf ab. Da wusste er sich nicht zu helfen und schwingt sich zum Himmel hinauf um Gott zu fragen. Der Herrgott weist ihn an, das Haupt der Frau zu nehmen und es ihr wieder auf deren Rumpf zu setzen, wodurch sie augenblicklich wieder lebendig werde, doch den Teufel solle er zerschnitten zurücklassen. Aber der Engel begeht einen Fehler und pflanzt das Haupt des Teufels auf den Rumpf der Frau. Und so verwuchsen die beiden miteinander. Deswegen, so glauben die Leute, nehmen die Frauen das Kopftuch nicht ab, wenn sie in die Kirche gehen.⁸⁴³

Dabei transportieren die Legenden eine simple Botschaft, die für ein funktionierendes Patriarchat unabdingbar scheint. Indem sie weibliche Intelligenz mit teuflischer List und Boshaftigkeit gleichsetzen, zeichnen sie auf der Grundlage religiöser Symboliken ein deutliches Bild unerwünschten weiblichen Verhaltens. Die kluge, wehrhafte und eigenwillige Frau entspricht nicht der gesellschaftlichen Norm, verstört oder überfordert ihr Umfeld und gefährdet durch ihren Drang nach Unabhängigkeit nachhaltig die soziale Ordnung.⁸⁴⁴ Die Hexe wird so

⁸³⁹ Barjaktarović 1960: S. 46.

⁸⁴⁰ Barjaktarović 1960: S. 51.

⁸⁴¹ Barjaktarović 1960: S. 51–52.

⁸⁴² Barjaktarović 1960: S. 51–52.

⁸⁴³ Barjaktarović 1960: S. 51–52. Meine Übersetzung.

⁸⁴⁴ Radulović 2009: S. 323.

zum Symbol der negativen, unfruchtbaren und zerstörerischen Seite der Frau, die es zu vermeiden gilt. Eine Funktion wie sie in den apokryphen Texten auch Lilith, der ersten Frau Adams, zukommt.⁸⁴⁵ In der christlichen Überlieferung wurde Lilith allmählich zum Prototyp der sich auflehrenden und ungehorsamen Frau, die letztlich alle Attribute auf sich vereint, welche auch die Hexe kennzeichnen.⁸⁴⁶ Aufgrund dessen, so konstatiert Kocku von Stuckrad, sei die Frau in ihrer dämonisierten Form „(...) nicht die gleichberechtigte Ergänzung des Mannes, sondern sie wird zu einem Zerrbild, einer Karrikatur der hehren männlichen Idealfigur.“⁸⁴⁷ Doch die Hexe gleicht in ihrem Erscheinungsbild dem Teufel vermutlich auch deshalb so sehr, da dieser seinerseits alle negativen männlichen (bzw. menschlichen) Charakteristika auf sich vereint.⁸⁴⁸ Einer Legende zufolge ist der Teufel selbst nur aus dem Schatten Gottes entstanden, als dieser sich einen Freund erschaffen wollte.⁸⁴⁹ Da er ihm jedoch stets ins Handwerk pfuschte, erschuf Gott den Menschen mit dem der Teufel schließlich konkurrieren konnte.⁸⁵⁰

Teufel und Hexe verfügen zudem beide über die Fähigkeit zur Tiermetamorphose, werden als schwarz, zottelig, dreckig und mit zerzaustem Haar beschrieben.⁸⁵¹ Und wie dieser „(...) nimmt auch sie Milch von fremdem Vieh, spinnt Intrigen, lügt, zwingt Krankheiten auf, stiehlt den Müttern die Kinder.“⁸⁵² Daneben verursachen beide Hagel, Unwetter oder Dürreperioden, quälen Schlafende und fallen über nächtliche Wanderer her, auf denen sie bis zum Morgengrauen herumreiten.⁸⁵³ Sie fürchten den Wolf, weil er seinen Schöpfer den Teufel einst anfiel und nun die Grenze zur Anderswelt bewacht.⁸⁵⁴ In Familien mit hoher Kindersterblichkeit wurde der Name *Vuk* (Wolf) daher häufig verge-

845 Von Stuckrad 2000: S. 18–19.

846 Von Stuckrad 2000: S. 18.

847 Von Stuckrad 2000: S. 18.

848 Analog dazu verkörpere Gott innerhalb eines männlich dominierten Systems, laut Kerewsky-Halpern, den ultimativen Patriarchen. Vgl. Kerewsky-Halpern 1987: S. 124.

849 Bandić 2004: S. 196.

850 Bandić 2004: S. 196.

851 Barjaktarovic 1960: S. 52.

852 Barjaktarović 1960: S. 52. Meine Übersetzung.

853 Barjaktarović 1960: S. 49–50.

854 Barjaktarović 1960: S. 54.

ben, um das Neugeborene vor der *veštica* und anderen Dämonen zu schützen.⁸⁵⁵ Die Parallelen zu den chthonischen Kreaturen der Mythologie sind so offensichtlich und facettenreich, dass sie eine stringente Abgrenzung der Teufelsfigur von diesen erschweren. Hinzukommt, dass sogar der Teufel als ambivalentes Wesen gedacht wird, das je nach Situation sowohl nützlich, als auch schadhaft handelt. Etwa vergilt er in den Legenden häufig Gutes mit Gutem, insbesondere wenn ihm ein Mensch das Leben gerettet oder ihm anderweitig geholfen hat.⁸⁵⁶ Seine besondere Verbindung zur *baba* und der Magie bleibt hingegen stringent. So berichtet Mirko Barjaktarović in seiner Studie zur Teufelsvorstellung in Südosteuropa bspw. von einer slowenischen Holztafel, auf welcher der Leibhaftige persönlich einer *baba* die Zunge schärft.⁸⁵⁷ Und er fügt hinzu, dass es dem allgemeinen Glauben zufolge der Teufel gewesen sei, der die Menschen medizinische Fertigkeiten gelehrt habe.⁸⁵⁸

4.6 Inquisitorische Einflüsse

1 Witch. When shall we three meet again?
In thunder, lighting, or in rain?

2 Witch. When the hurlyburly's done,
When the battle's lost and won.

3 Witch. That will be ere the set of sun.

1 Witch. Where the place?

2 Witch. Upon the heath.⁸⁵⁹

855 Barjaktarović 1960: S. 54 und Dorđević 1953: S. 37. In der apokryphen Erzählung ist der Teufel zwar der Schöpfer des Wolfes, aber es oblag Gott zu bestimmen mit welchen Worten dieser erwachen würde. Der Herrgott wählte die Formel „Spring den Vater an“ (*skoči na oca*), doch der Teufel versuchte es zunächst mit den Worten „Spring Gott an“ (*skoči na Boga*), womit er jedoch keinen Erfolg hatte. Erst als er den richtigen Satz befahl, bewegte sich das Tier und fiel ihn an. In diesem Sinne ist der Wolf zwar ein Teufelstier, besitzt aber zugleich eine positive und eine schützende Funktion.

856 Barjaktarović 1960: S. 50.

857 Barjaktarović 1960: S. 49.

858 Barjaktarović 1960: S. 51.

859 Shakespeare 1996: S. 10.

Es finden sich durchaus Indizien, welche die Transformation von Vilen oder anderen Naturgeistern zu Dämonen vermuten lassen.⁸⁶⁰ Wie Pócs schreibt, sind Winterdämonen wie die *karakondula* periodische Äquivalente der Vilen bzw. Nymphenfiguren, die v.a. mit der fruchtbaren Jahreshälfte (Frühling/Sommer) assoziiert werden.⁸⁶¹ Deren zoomorphes Äußeres korreliert mit der animalischen Erscheinung der Winterdämonen, die nur eine polare Übersteigerung dieser Attribute darstellen.⁸⁶²

We have several data according to which unbaptized demons and their relatives were long and often identified with the Christian devils, first of all in the Orthodox, eastern territories of the Balkans in Bulgaria and Romania.⁸⁶³

Ausgehend von der daraus resultierenden Heterogenität der Vorstellungen, muss man daher von einem bis heute pluralistischen Gebrauch der Termini in diesem Bereich sprechen. Das erklärt weshalb mythologische Wesen in den Quellen einerseits als Dämonen, Teufel usw. beschrieben werden, während sie anderswo mit ihren mythologischen Namen genannt sind. Wenn die *baba* im *bajane/vračanje* also den Dämon der Krankheit austreibt, agiert sie nach den Regeln einer magischen Kosmologie, deren Vokabular und Vorstellungen synkretistisch überformt sind. Dabei sind es jedoch stets dieselben Mechanismen der Eliminierung des Schadhafte aus dem Bereich menschlichen Lebens, die in den Basmen zum Ausdruck kommen. Der Verdacht mit dem Teufel im Bunde zu stehen, hat seinen Ursprung also in der kirchlichen Umdeutung mythologischer Figuren. Denn während der Begriff *davo* (Teufel) auf dem griechischen Wort *diabolos* basiert, existieren noch

860 Pócs 1989: S. 24.

861 Pócs 1989: S. 24–25.

862 Pócs 1989: S. 24–25.

863 Pócs 1989: S. 24–25. Die Bezeichnung *unbaptized demons* bezieht sich hier auf all jene Kreaturen, die sich in der Vorstellung aus unglücklich verstorbenen Personen und ungetauften Kindern zu sogenannten bösen Ahnen entwickelt haben. Pócs fasst diese zu einer übergeordneten Gruppe zusammen, welche die Dämonen des Winterturnus an sich meint.

eine ganze Reihe weiterer Termini, die ihn bezeichnen.⁸⁶⁴ Im Sandžak etwa, einem Landesteil mit einer hohen muslimischen Minderheit, wird der Begriff *konđolos* (Gespenst) synonym dafür verwendet.⁸⁶⁵ Und nicht nur, dass der Teufel in all seinen Tiermetamorphosen den oben genannten Figuren gleicht, indem er sich in schwarze Hunde, Katzen, Wölfe, Hähne o.ä. verwandelt.⁸⁶⁶ Er versteckt sich auch wie sie in der Atmosphäre, im Gestein, dem Erdreich und im Wasser.⁸⁶⁷ Selbst in ihrer Erscheinung teilen die chthonischen Dämonen und die Teufelsfigur einzelne Charakteristika. Etwa ein rabenschwarzes Gesicht, Schnauzbart, spitze und krallenartige Fingernägel, Ziegenbeine, Ochsen Schweif, eine lange, krumme Nase oder hervortretende Augen.⁸⁶⁸ Manchen Interpretationen zufolge lässt sogar der Leibhaftige allein, den Vampir aus dem Sarg auferstehen: „Der Teufel kriecht ins Grab und in den Leichnam. Deshalb verwandelt dieser sich zum Vampir (...).“⁸⁶⁹ Ebenso ist er es, der die Hexe durch den Pakt initiiert und ihr schließlich ihre übermenschliche Kraft verleiht.⁸⁷⁰

Diese Deformation paganer Vorstellungen durch die Christianisierung, erfolgte zugunsten eines polaren Weltbilds und überzeichnete viele der paganen Figuren, indem sie ihnen neue, meist pejorative Charakteristika andichtete.⁸⁷¹ So bleibt selbst die christliche Teufelsfigur ein ambivalentes Wesen, dessen Daseinsform aufgrund seiner animistischen Wurzeln mehrere Graustufen kennt:

Für gewöhnlich nimmt man an, es gäbe Teufel verschiedenster Natur. Zum Beispiel gibt es einen gänzlich böartigen Teufel, der auch der Hölische genannt wird. Dieser lebt nur in der Hölle (...). Außerdem gibt es Teufel, die im Meer leben, in großen Flüssen, größeren Wasserstrudeln, Brunnen, Erdlöchern, Schluchten, Felsen, im Sumpf. (...) Mancherorts

864 Barjaktarović 1960: S. 46–47.

865 Barjaktarović 1960: S. 47.

866 Bandić 2010: S. 45–46 und Barjaktarović 1960: S. 48.

867 Barjaktarović 1960: S. 46 und S. 48.

868 Bandić 2004: S. 196–197 und Barjaktarović 1960: S. 47.

869 Barjaktarović 1960: S. 52. Meine Übersetzung.

870 Dillinger 2007: S. 21.

871 Pócs 1989: S. 24–25.

existiert die Vorstellung, dass es auch Teufel gibt, die weder mächtig noch bössartig sind. Diese heissen üblicherweise *vragovi*. Sie sind in etwa körperlose Wesen, welche Gewitter verursachen (...).⁸⁷²

Außerdem existieren Vorstellungen über Dämonensabbate, nächtliche Reigen auf Wegkreuzungen oder in Dornhecken, wie es sie auch über die Vilen und andere Naturgeister gibt.⁸⁷³ Letztendlich migrierten diese Traditionen zu einem Großteil in den Hexenglauben, dessen Repertoire an tabuisierten Orten und Zeiten nahezu identisch damit scheint. Ein weiteres Indiz dafür, dass der Teufelsbegriff nicht ausschließlich negativ konnotiert ist, findet sich in einigen apotropäischen Handlungen. Etwa hat Đorđević in diesem Zusammenhang eine Vorstellung dokumentiert, derzufolge Teufel den Hof vor Hexen schützen sollen.⁸⁷⁴ Darin heisst es: „(...) die Teufel stellen eiserne Zacken um das Haus herum auf, dass sich nicht eine veštica dem Hause nähern kann.“⁸⁷⁵ Diese Ambiguität wiederum belegt die Parallelen der Teufelsfigur zum Animismus, indem sie keinen stringenten, dämonischen Antagonisten zeigt. Stattdessen legen die Quellen ein ambivalentes und facettenreiches Bild offen, das vielfach Rückschlüsse auf die kulturhistorische Konstruktion der negativen Teufelsvorstellung ermöglicht.

Daneben sind auch einzelne Elemente des Feenglaubens, den einige Forscher als Teil eines archaischeren Glaubenssystems verstehen, sukzessive in das Hexenbild osteuropäischer Pogrome eingeflossen sind.⁸⁷⁶ Da Prozesse aufgrund von Hexereiverdacht in der Region erst aufkamen als der inquisitorische Hexenbegriff längst präzisiert war, kann das Konzept des Hexensabbats nicht allein auf der Basis folkloristischer Überlieferungen entstanden sein.⁸⁷⁷ Vielmehr wurde es lediglich durch lokale Vorstellungen ergänzt, die meist einen direkten Bezug

872 Barjaktarović 1960: S. 48. Meine Übersetzung. Kursiv im Original.

873 Barjaktarović 1960: S. 48–49.

874 Đorđević 1953: S. 40. Dieser Glaube steht in Verbindung mit bestimmten regionalen Fastnachtsbräuchen (*Bele Poklade*).

875 Đorđević 1953: S. 40.

876 Pócs 1989: S. 13.

877 Pócs 1989: S. 9–10.

zum Feenglauben und dem Kanon der spezifischen Mythologien aufwiesen.⁸⁷⁸ So tanzen Vilen und Hexen bei deren Zusammenkünften beide *kolo* (Kreistanz) oder treffen einander bevorzugt bei Sturmwind.⁸⁷⁹ „Während sie fliegen, tobt ein fürchterlicher Sturm in der Luft, ein Pfeiffen und Lärm. Die Hexe kann im Flug gesehen werden, „denn sie erscheint als stärkstes Licht.“⁸⁸⁰ Geschichten über Hexensabbate die auf Kreuzungen, dem Dreschplatz oder unter bestimmten Bäumen stattfinden, erinnern daher primär an Feenreigen, obschon die chthonischen Elemente darin dominieren.⁸⁸¹ Und so widerfährt auch im Zusammenhang mit den Sabbaten jedem unbefugten Gast ein Leid als Strafe für dessen Tabubruch:

Man glaubte, dass die Hexen, nachdem sie sich auf einer Kreuzung getroffen hatten, in Gestalt einer Fledermaus auf einen Nussbaum oder einen schwarzen Maulbeerbaum fliegen würden. Wenn jemand auf den Baum klettern würde, solange sie dort waren, könnte die Gefahr bestehen, dass die Hexen sein Herz fressen.⁸⁸²

Wer immer bei solchen Gelagen der Anderswelt zugegen war, deren Feste störte oder zufällig unter einem ihrer Bäume einschlief, trägt in den Legenden dieselben Schäden davon. Insbesondere Geisteskrankheiten und Lähmungserscheinungen tauchen als Folge häufig auf.⁸⁸³ Dabei gilt insbesondere der Walnussbaum als Wohnstätte der *veštica* und streng tabuisierter Ort.⁸⁸⁴ Die von Pócs untersuchten ungarischen Hexenprozesse zeigen klar, wie solche Feenattribute in den Anhörungen allmählich zu Zeugnissen diabolischer Verschwörungen wurden: „(...) (the witches), gather on certain days and then they amuse themselves, and play music...they travel in the air accompanied by the

⁸⁷⁸ Pócs 1989: S. 9–10.

⁸⁷⁹ Zečević 2008: S. 123. Zu Vorstellungen über Hexensabbate bei Sturmwind, vgl. Đorđević 1953: S. 37.

⁸⁸⁰ Đorđević 1953: S. 35. Meine Übersetzung. Nach einer Überlieferung aus der Herzegowina.

⁸⁸¹ Đorđević 1953: S. 28–30.

⁸⁸² Zečević 2008: S. 123. Meine Übersetzung.

⁸⁸³ Pócs 1989: S. 20–21.

⁸⁸⁴ Zečević 2008: S. 123.

music of bagpipe, violin and cymbalo (...).“⁸⁸⁵ Aber auch das Motiv der Täuschung, welches die Sabbate wie eine Illusion des Teufels erscheinen lässt, ist evident. Etwa stellt in einer Geschichte aus Kroatien ein Mann seiner Frau nach und trinkt dabei mit den Hexen aus goldenen Bechern, die sich wie von Zauberhand plötzlich verflüchtigen.⁸⁸⁶ In einer anderen Erzählung aus derselben Region reisen die Hexen mit ihrem Opfer sogar ins entlegene Wien, wo sie in der besten Wirtschaft speisen bis das Gelage schließlich zerplatzt wie ein Traum.⁸⁸⁷ Derartige Vorstellungen sind ebenfalls dem Feenglauben entlehnt, wo die Entückung von Wanderern durch tanzende und musizierende Vilen in deren Reich eine Reise in die Anderswelt symbolisiert.⁸⁸⁸ In den südosteuropäischen Überlieferungen sind es meist Musiker, die entführt werden, um der Feengesellschaft als Spielmänner zu dienen.⁸⁸⁹ Die Entführten berichten in den Legenden oft von den Schlössern der Vilen, die sich auf Baumkronen, Bergen oder anderen Plätzen befinden, die denen der Hexensabbate auffallend ähneln.⁸⁹⁰ Dabei erdulden sie dieselben Peinigungen, wie sie auch in den Berichten über Hexerei beschrieben werden:

(...) the man carried away by the fairies's song cannot resist the temptation: the fairies can take him away for several days, they 'do harm to him', they ruin him, the victim 'loses strenght' (i.e. becomes impotent), 'he is put to shame'; fairies often fly away with him, he 'goes with them' for three days, then he gets home ruined and ill.⁸⁹¹

Auch in den Erzählungen über Begegnungen mit der *veštica* werden Menschen gewaltsam entrückt oder in Tiere verwandelt auf denen

⁸⁸⁵ Pócs 1989: S. 35.

⁸⁸⁶ Dorđević 1953: S. 37.

⁸⁸⁷ Dorđević 1953: S. 42. In dieser Geschichte kommt besonders deutlich auch die historische Situation Kroatiens unter den Habsburgern und der katholischen Kirche zum Tragen. Denn die Szenerie löst sich in jenem Moment in Luft auf, als der Name Gottes und der Gottesmutter fällt.

⁸⁸⁸ Pócs 1989: S. 43.

⁸⁸⁹ Pócs 1989: S. 43.

⁸⁹⁰ Pócs 1989: S. 43.

⁸⁹¹ Pócs 1989: S. 43.

diese über unmögliche Distanzen durch die Nacht reitet.⁸⁹² So heisst es entsprechend, die Hexen würden „(...) Zaumzeug mit sich führen und wen immer sie damit berühren, der verwandelt sich in ein Pferd und sie reiten auf ihm.“⁸⁹³ Einzelne Elemente wie die Wohnstätte der Hexen in den Wäldern, ihre Verwandlung in Vögel oder die Paralyse ihrer Opfer finden sich auch in deutschen Märchen beschrieben. In der slawischen Mythologie existiert zudem die Figur der *Baba Jaga*, die dämonische und positive Elemente auf sich vereint. Als Märchenhexe haust sie im Innern des Waldes in einem Haus, das auf Hühnerbeinen steht und von einem Zaun aus menschlichen Gebeinen umgeben ist.⁸⁹⁴ „(...) auf dem Zaun befinden sich Menschenschädel, anstelle eines Riegels – ein menschliches Bein, anstelle einer Klinke – eine Hand, anstelle eines Schlosses – ein Mund mit scharfen Zähnen.“⁸⁹⁵

Obwohl sie im Märchen auch als magische Helferin agiert, verspeist sie dennoch kleine Kinder und unbedarfte Wanderer.⁸⁹⁶ In manchen Erzählungen wird sie sogar als Mutter der Schlangen genannt, die den Helden sabotieren.⁸⁹⁷ Der Figur der *Baba Jaga* entspricht in der südosteuropäischen Überlieferung die *Baba Roga*, die ihren Namen einem markanten Horn verdankt, das sie auf der Stirn trägt.⁸⁹⁸ Diese chthonischen Elemente verweisen auf einen Bezug zu anderen dämonischen Kreaturen.⁸⁹⁹ Und in diesem Zusammenhang lässt sich selbst der Einbruch der *veštica* in Weinkeller und Stallungen aus denen sie

892 Dorđević 1953: S. 26–27.

893 Dorđević 1953: S. 26–27. Meine Übersetzung. Vgl. hierzu auch Čajkanović 1994: S. 220–221. Čajkanović hält die Verzauberung der Opfer in Pferde auf denen die Hexe reitet für ein Motiv des westeuropäischen Hexenglaubens.

894 Tolstoj 2001: S. 11.

895 Tolstoj 2001: S. 11.

896 Tolstoj 2001: S. 11.

897 Tolstoj 2001: S. 11. Pócs vermutet hinter der Schlange als Totemtier eine Verbindung zur slawischen Gottheit Veles, der sowohl in seiner helfenden Funktion, als auch in dämonischer Form auftreten kann. Da Veles über das Vieh und das Totenreich herrscht, deute die Schlange in der südosteuropäischen Magie als Symbol der Unterwelt auf einen schamanischen Ursprung hin. Dessen Wurzeln könnten, so Pócs auf den Kult um die paganen Götter Veles (Unterwelt) und Perun (Donnergott) zurückgehen. Vgl. Pócs 1999: S. 131.

898 Kulišić, Petrović und Pantelić. 1998: S. 17.

899 Pócs 1989: S. 62–63.

sich bedient, auf das periodisch wiederkehrende Inferno der Winterdämonen zurückführen.⁹⁰⁰ Daneben besitzt die *veštica* außer ihren vampiristischen und diabolischen Eigenschaften als Inkubus, einige signifikante, inquisitorische Anleihen. Dazu gehört u.a. die Verwendung einer Flugsalbe und magischer Verse mit deren Hilfe sie neben ihrer Metamorphose in flugfähige Tiere zu den Sabbaten gelangt.⁹⁰¹ Etwa wachsen ihr ‚Flügel aus Fleisch‘, wie die einer Fledermaus oder sie entschwindet einfach mit oder ohne Besen durch den Kamin.⁹⁰² Bei Đorđević finden sich eine ganze Reihe von Beschreibungen zum Hexenflug und den Treffen, bei denen nicht Initiierte durch den falschen Gebrauch von Zauberformeln verloren gehen oder völlig zerschunden auf den Sabbaten erscheinen.⁹⁰³ Manchmal spiegeln sich in jenen Darstellungen auch lokale Vorstellungen wider, etwa dass Hexen ausschließlich auf Eierschalen über Wasser setzen, um zu ihren Zusammenkünften zu gelangen.⁹⁰⁴ Dabei bleiben die chthonischen Wurzeln der *veštica* in Bezug auf die neu dazu gewonnenen inquisitorischen Aspekte jedoch erhalten. Im folgenden Beispiel werden dadurch selbst Gegenstände lebendig:

Die Zaubersalbe verhilft nicht nur den Hexen zu fliegen, sondern bewegt auch eigentlich tote Dinge. Als irgendein Diener damit zufällig die Wagenräder einschmierte, sind diese anschließend den Nussbaum hochgeklettert, der sich vor dem Haus befand.⁹⁰⁵

Auch der Teufelspakt ist eine adaptierte Vorstellung, welche das Inhärenzmotiv der Mythologie um den ketzerischen Akt der Seelenver-

900 Pócs 1989: S. 64–65.

901 Đorđević 1953: S. 31.

902 Đorđević 1953: S. 28–31.

903 Đorđević 1953: S. 31–37.

904 Đorđević 1953: S. 35. Aufgrund dessen zerstörte man die Eierschalen an bestimmten Festtagen in der Absicht die *veštica* selbst dadurch unschädlich machen zu können. Đorđević erwähnt diesen Glauben v.a. im Zusammenhang mit den Küstenregionen in Montenegro und Kroatien. Vgl. ebd., S. 39–40. Čajkanović sieht darin ein Motiv aus dem mittelalterlichen Europa, das lediglich in den Westbalkan migrierte. Vgl. hierzu Čajkanović 1994: S. 220–221.

905 Đorđević 1953: S. 31. Meine Übersetzung.

pfändung erweitert.⁹⁰⁶ Manchmal ist damit zugleich eine Initiation während der Sabbate gemeint, bei der die Novizin ihre Flügel und eine schwarze Robe erhält, ein Opfer darbringen muss oder sich in ein magisches Buch einschreiben soll.⁹⁰⁷ Desweiteren sind Elemente wie die Verwendung eines speziellen Zauberstabs mit dessen Hilfe sie den Brustkorb ihrer Opfer öffnet, um deren Herz zu fressen, wahrscheinlich ebenfalls inquisitorisch induziert.⁹⁰⁸

Wie genau solche Vorstellungen migrierten und welchen Stellenwert sie in den wenigen lokalen Prozessen des osmanisch besetzten Balkan-gebiets hatten, ist aufgrund der schlechten Quellenlage nicht rekonstruierbar. Allerdings lassen sich anhand von Vergleichskontexten aus Ungarn, Kroatien oder Slowenien, sehr wohl Rückschlüsse auf die Vermischung regionaler Glaubenselemente mit dem Hexereibegriff der Inquisition ziehen. Das Problem des terminologischen Pluralismus, der im heutigen Sprachgebrauch eine Differenzierung der Vorstellungen erschwert, hat seinen Ursprung zweifellos in der Symbiose jener Konzepte. Wenn in den ethnographischen Quellen also eine *baba* angeblich mit dem Teufel im Bunde steht, weil sie mit den Dämonen kommuniziert, dann ist dies schlicht als Folge dieser kulturgeschichtlichen Entwicklung zu verstehen. Der Komplex der wohlwollenden Ahnen, die zu mythologischen Wesen werden und der *baba* assistieren, wurde während der Pogrome systematisch mit pejorativen Termini belegt.⁹⁰⁹ Die für die Diabolisierung paganer Gottheiten relevante Dichotomie zwischen guten und bösen jenseitigen Kräften, musste die Inquisition letztlich lediglich verschärfen. Denn die Ambivalenz war innerhalb der paganen Kosmologie bereits im Sinne der Nutzen-Schaden Funktion immanent:

Polarity is also characteristic of the mythical background of the supernatural witch because of the presumed original duality of guardian and

906 Vukanovic 1989a: S. 22. Vukanović subsumiert ebenfalls drei zentrale, inquisitorische Einflüsse: Teufelspakt, Hexensabbath und die Verwendung von Flugsalben.

907 Zečević 2008: S. 123.

908 Đorđević 1953: S. 121.

909 Pócs 1999: S. 110.

helping spirits. The spirit world that offered the belief system of witches is principally composed of the bipolar dead who are neutral, good, or bad depending on their actual role.⁹¹⁰

Und Berichte der frühneuzeitlichen ungarischen Verhöre bekräftigen dies. Darin beziehen sich die als Hexen angeklagten Frauen stellenweise auf deren Schutzpatrone oder Hilfsgeister, die ihnen während ihrer Handlungen beigestanden haben sollen.⁹¹¹ Etwa heisst es über eine Frau aus Szeged: „The ‘evil ones’ helpe Mrs. Kökény (...) ‘in healing...because they can also see the devils in fancy dresses’ (...)“⁹¹² Während eine andere Frau aus Debrecen namens László Nagy gesteht, dass sie von den Bösen gesandt worden sei, um zu heilen.⁹¹³ Es braucht nicht viel Phantasie, um die mythologischen Figuren hinter jenen Dämonen und den Schutzgeistern zu erkennen auf welche sich die beiden Angeklagten bezogen. Diese Ambivalenz von Magie im südosteuropäischen Raum geht vermutlich aus einem wesentlich älteren Glaubenssystem hervor.⁹¹⁴ Erst im Laufe der Zeit wurde die Erklärung von Übel durch den Einfluss mythologischer Wesen partiell um das Konstrukt der sozialen Hexe bzw. der personenbezogenen Hexerei als Ursache erweitert.⁹¹⁵ In Ungarn existierten beide Vorstellungen zunächst parallel zu einander, wobei die Figur der Hexe ihre positiven Aspekte allmählich verlor, da sie keinerlei Relevanz für die Erklärung von Unglück besaßen.⁹¹⁶ In den südosteuropäischen Quellen finden sich in Texten über die Hexenfigur hingegen bis heute alle drei Systeme vertreten. Dort wird sie sowohl als chthonischer Dämon des mythologischen Pantheons beschrieben, der neben paganen Merkmalen ebenso inquisitorische Züge trägt. Aber auch als reale Frau, die durch ihre Arbeit als *baba* oder durch angeborene körperliche Anomalien, den Bösen Blick oder Ähnliches eine Verbindung zur Anderswelt nahelegt.

910 Pócs 1999: S. 109.

911 Pócs 1999: S. 111.

912 Pócs 1999: S. 111.

913 Pócs 1999: S. 111.

914 Pócs 1999: S. 114–115.

915 Pócs 1999: S. 115.

916 Pócs 1999: S. 114–115.

Neben den historischen und kirchenpolitischen Ursachen für die Ambivalenz magischer Handlungen, stellt diese multilaterale Wahrnehmung der fiktionalen Hexenfigur einen der zentralen Faktoren für die Gleichsetzung von Hexe und Frau dar. Ansätze, wie jener Čajkanović der in Bezug auf die *veštica* zwischen realen Frauen, weiblichen Nachzehrern und Inkubi kaum differenziert, werden dadurch plausibler, sind sie doch bereits in der mythologischen Narration präsent.⁹¹⁷ Er beschreibt die *veštica* auf der Grundlage einiger lokaler Vorstellungen, sogar als weibliches Pendant des Vampirs, denn „(...) zur Hexe wird eine alte Frau *durch den Tod* (...).“⁹¹⁸ Bei solchen Vorstellungen handelt es sich, wie bereits ausgeführt, jedoch nicht um eine genderbasierte Kategorisierung von Hexe und Vampir. Selbst wenn Čajkanović seine These damit zu untermauern versucht, dass die *veštica* sich von Herz und Leber ernähre, während der Vampir nur Blut sauge.⁹¹⁹ Vielmehr bezieht er sich auf variable und lokale Darstellungstraditionen, anhand derer lediglich die mythologische Verbindung beider Sagengestalten zueinander deutlich wird. Die Analyse der ethnographischen Quellen hat indes gezeigt, dass vampiristische Charakteristika wie Kannibalismus oder das Blutsaugen ein wesentlicher Bestandteil vieler chtonischen Dämonen in der Mythologie Südosteuropas sind. Und dass sich jene Elemente aus deren gemeinsamem Ursprung im Ahnenkult und in der Jenseitsvorstellung generieren lassen.⁹²⁰

Einen weiteren, wichtigen Aspekt für die Verbindung zwischen realen Personen und bestimmten Fabelwesen liefert also die mythologische Narration selbst. Denn die beiden Welten interagieren ständig miteinander, wodurch die Grenze zwischen Dies- und Jenseits fließend bleibt. So kann etwa auch die Fee zu einer ganz normalen irdischen Frau werden, sobald ihr ein Mann die Kappe stiehlt in der sich ihre übernatürliche Kraft verbirgt.⁹²¹ Ohne Widerrede müsse sie ihm dann gehorchen,

917 Čajkanović 1994: S. 222–223.

918 Čajkanović 1994: S. 215. Meine Übersetzung. Kursiv im Original.

919 Čajkanović 1994: S. 216.

920 Pócs 1999: S. 114–115.

921 Zečević 2008: S. 48–49. Der Überlieferung zufolge legen die Vilen diese beim Baden am Ufer ab und wer immer sie an sich reißt, wird zu ihrem Herrn.

(...) seinen Haushalt führen und ihm Kinder gebären. Man musste darauf achten, dass die vila ihre Kappe nicht wieder in Besitz nehme, denn dann würde sie alles verlassen und zu ihrer ehemaligen Gemeinschaft aufbrechen.⁹²²

4.7 Von Hexern und Priestern

Ähnliche Vorstellungen existierten auch in Bezug auf den *zmaj* (Drache), der in den Legenden oftmals als heimlicher Liebhaber verheirateter Frauen erscheint und mit diesen Kinder zeugt.⁹²³ Die Nachkommen aus einer solchen Verbindung besitzen in den Erzählungen übermenschliche Kräfte oder gelten als besonders stark.⁹²⁴ Der Beinamen *zmaj* im Namen historischer Persönlichkeiten symbolisiert auch heute noch den Mut oder die herausragende Stellung, die einzelnen Individuen zugeschrieben wurde.⁹²⁵ Im Volkslied *Die Zarin Milica und der Zmaj von Jastrebac* etwa werden so die Herrscherqualitäten des Fürstensohns legitimiert, als dessen Vater nicht *knez* Lazar, sondern die Sagengestalt impliziert wird.⁹²⁶ Für den inquisitorischen Hexenglauben könnten mythologische Figuren wie der *zmaj* durchaus eine relevante Rolle gespielt haben, wie Pócs an der ungarischen Sagengestalt des *lidérc* demonstriert.⁹²⁷ Auch dieser besitzt die Funktion eines andersweltlichen Liebhabers und soll im Laufe der dortigen Verhöre zum Sinnbild der diabolischen Unzucht im Teufelspakt umgedeutet worden sein.⁹²⁸ „(...) the lidérc lover unambiguously became a devil lover (even up to this day, in the twentieth-century legends), and the devils that made love to witches carried many lidérc features.“⁹²⁹

922 Zečević 2008: S. 49. Meine Übersetzung. Kursiv im Original.

923 Zečević 2008: S. 67–68. Zečević fügt hinzu, dass die Frauen von denen man glaubte sie unterhielten eine Beziehung mit dem *zmaj* in den Legenden blaß und kränklich waren. Durch die Mythologie wird deren Schwangerschaft trotz physischer Schwäche demnach transzendiert und erklärt.

924 Zečević 2008: S. 69.

925 Zečević 2008: S. 69–70.

926 Zečević 2008: S. 69–70.

927 Pócs 1999: S. 49.

928 Pócs 1999: S. 49.

929 Pócs 1999: S. 49.

Die südosteuropäische Mythologie kennt zudem die Figur des *zmajevit čovek* (Drachenmann), *vetrovnjak* bzw. *zduhać*, der das Dorf als Hybridwesen gegen Wetterdämonen wie die Hexe verteidigt.⁹³⁰ Dabei führt er, ähnlich den *benandanti* des frühneuzeitlichen Italiens, imaginäre Himmelsschlachten die ökonomische Fertilität und Prosperität garantieren.⁹³¹ In den Legenden kämpfen die rivalisierenden Gruppen aus chthonischen Dämonen und *zduhaći* oft in militärischer Aufstellung gegeneinander, versuchen Unwetter abzuwenden oder Regen auf das eigene Territorium umzulenken.⁹³² „The enemies were the magician souls of alien villages or rain-stealing witches; the two are essentially the same (...)“⁹³³

Zduhać und *veštica* teilen einige signifikante Merkmale, die jeweils einer genderspezifischen Polarisation unterliegen.⁹³⁴ Dazu zählt neben der Geburt in der Placenta und der Fähigkeit zur Seelenreise, auch die Möglichkeit posthum zum Wiedergänger zu werden oder die magische Kraft durch deren öffentliche Preisgabe einzubüßen.⁹³⁵ Schon der Name *zduhać*, der sich von *stoicheion* (Schatten) ableitet, verrät dessen Beziehung zur Anderswelt.⁹³⁶ Während die *veštica* aus Eigennutz handelt und als Figur negativ konnotiert bleibt, agiert der *zduhać* im Interesse des Kollektivs, als dessen lokaler Schutzpatron er fungiert.⁹³⁷ Dennoch bleibt er in gewisser Weise ambivalent, denn seine Intervention kann sich vor dem Hintergrund der Nutzen-Schaden Dicho-

930 Zečević 2008: S. 129 und Ristić 2009: S. 39. Ristić merkt an, dass die unterschiedlichen Termini erneut regionale Varianten derselben mythologischen Figur darstellen. So sei die Bezeichnung als *vetrovnjak* v.a. in Westserbien üblich, während der Begriff des *zmajevit čovek* für Ostserbien, *zduhać* oder *stube* jedoch für Bosnien und Herzegowina, Montenegro und den Sandžak zutreffen. Andere Autoren wie Zečević führen die Bezeichnung als *zduhać* allerdings auch als negativ konnotierte Bezeichnung an. Vgl. Zečević 2008: S. 129.

931 Pócs 1999: S. 129.

932 Pócs 1999: S. 129–130.

933 Pócs 1999: S. 128.

934 Radulović 2009: S. 310–311.

935 Radulović 2009: S. 311. Vgl. hierzu auch Ristić 2009: S. 39–40. Ristić konstatiert, dass in Bezug auf den *zduhać* zudem der Glaube überliefert sei, dass dessen Seele mit der Verkehrung des schlafenden Körpers am Wiedereintritt gehindert werden könne.

936 Pócs 1989: S. 56.

937 Radulović 2009: S. 311.

tomie negativ auf die Bewohner des Nachbardorfes auswirken.⁹³⁸ Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Attributionen changieren und die Akteure stellenweise sogar über dieselben Mittel verfügen.⁹³⁹ Etwa kämpft der *zduhać* mit Hilfe eines Besens, dessen Verlust in der Schlacht Ernteeinbußen bedeutet.⁹⁴⁰ Daneben stehen ihm in den Legenden Totemtiere wie Adler, Hahn oder Schlange bei, die partiell auch der *veštica* zugeschrieben werden.⁹⁴¹ Im folgenden Auszug kann die Erscheinung eines schwarzen Vogels im Kampf daher sowohl als rivalisierender *zduhać*, wie auch als Manifestation einer Hexe gelesen werden:

Über einen Schäfer namens Živka aus dem Dorf Šljivovice, der vor hundert Jahren lebte, erzählt man sich, dass dieser ein *vetrovnjak* gewesen sei. Bei Sturm sei er in Trance gefallen und ausgefahren, um gegen den ‚schwarzen Vogel‘ zu kämpfen, der die Wolken hertreibt.⁹⁴²

Im Vergleich zum Hexen- und Vampirglauben existieren zur Vorstellung des *zduhać* nur wenige Quellen. Meist wird die Geburt eines männlichen Kindes in der Placenta damit in Zusammenhang gebracht oder es wird, wie im oben genannten Fall, eher von Einzelpersonen berichtet.⁹⁴³ Und auch wenn der *zduhać* als Sagengestalt weniger präsent erscheint, so finden sich dennoch Elemente jener Vorstellung in kroatischen und rumänischen Hexenprozessen vertreten.⁹⁴⁴ Pócs ver-

938 Bandić 1997: S. 199–200.

939 Pócs 1999: S. 130. Pócs bemerkt, dass selbst die rituellen Zeiten an denen solche symbolischen Feldzüge gedacht wurden, im Jahrzeitzyklus mit jenen der Ernte stehenden Hexe korrelieren. Dazu zählten neben Sankt Georg, Sankt Johannes und Sankt Lucia auch ganz allgemein die dunkle Jahreshälfte.

940 Ristić 2009: S. 39–40. Vgl. hierz auch Zečević 2008: S. 132.

941 Bandić 2009: S. 195.

942 Zečević 2008: S. 129. Meine Übersetzung. Kursiv im Original.

943 Radulović 2009: S. 313. Radulović beleuchtet die Figuren aus der Genderperspektive, wobei *zduhać* und *veštica* jeweils von der gesellschaftlichen Norm abweichende Personen darstellen. Durch die besonderen Umstände ihrer Geburt, physische oder psychische Anomalien widersprächen sie den stereotypen, genderspezifischen Kriterien. Dadurch erhielten sie auf jeweils unterschiedliche Art und Weise einen exponierten Status innerhalb ihrer Gemeinschaft, der sich entweder positiv oder negativ für das betreffende Individuum gestaltete.

944 Radulović 2009: S. 313.

ortet ihn daher innerhalb desselben mythologischen Kontextes wie auch die Hexe: „The topic is a mythological universe, wherein the fiery heavenly gods fight with the watery monster from the underworld.“⁹⁴⁵ Aufgrund dieses gemeinsamen Ursprungs teilen sie bestimmte Attribute und Charakteristika, die jedoch auf der Basis der Geschlechterdichotomie im Fall des *zduhać* positiv konnotiert bleiben.⁹⁴⁶

Die Tendenz selbst ambivalente männliche Figuren wohlwollender zu bewerten als Weibliche spiegelt das zu Grunde liegende patriarchale Ordnungssystem, dem analog auch die Hierarchie der Anderswelt folgt. Ein Beispiel an dem dies besonders deutlich wird, ist der Glaube an männliche Hexen. Zwar sind das Äußere und die genaue Funktion des *veštać* (Hexer) in den Legenden kaum genauer spezifiziert, in einer Sache sind sich die Quellen jedoch einig: „Vor allen Dingen, Hexer sind besser als Hexen.“⁹⁴⁷ Ihre magischen Handlungen werden mit größerer Nachsicht behandelt und wen ihr Zorn dennoch trifft, hat dies meist selbst verschuldet.⁹⁴⁸ Denn die Hexer „(...) verüben nichts besonders Böses, sofern der Mensch sie in Ruhe lässt.“⁹⁴⁹ Ihre besondere Stellung äußert sich in der Potenzierung ihrer Vergehen, die ihre Überlegenheit als männliches Individuum zum Ausdruck bringt: „When the male witch (*veštać*) grows up and becomes a man, he can eat up a child each day and each night.“⁹⁵⁰ Zudem gilt er als außergewöhnlich stark und widerstandsfähig, ist ein guter Läufer, hat Glück im Kartenspiel, kann einen Zug mit einem einzigen Blick entgleisen lassen und hat stets die schönsten Frauen, da er sie zu verzaubern weiß.⁹⁵¹

⁹⁴⁵ Pócs 1999: S. 130.

⁹⁴⁶ Pócs 1999: S. 131–132. Pócs schreibt, dass der *zduhać* in den Legenden als Teil einer Gruppe agiere, weniger als Einzelkämpfer oder in Gestalt eines bestimmten Tieres. Zudem beschränkt sie seinen Handlungszeitraum auf die Frühjahrs- und Sommerperiode, wodurch sein Erscheinen nicht mit jenem der Winterdämonen zusammenfällt. Die Quellenlage zeichnet jedoch eine sehr heterogene Vorstellung, in der er durchaus als Einzelperson bei Sturm oder Unwetter auftreten kann. Vgl. hierzu Zečević 2008: S. 129. Zur Geschlechterdichotomie zwischen *zduhać* und *veštica* vgl. Radulović 2009: S. 310–311.

⁹⁴⁷ Đorđević 1953: S. 53. Meine Übersetzung.

⁹⁴⁸ Đorđević 1953: S. 53.

⁹⁴⁹ Đorđević 1953: S. 53. Meine Übersetzung.

⁹⁵⁰ Vukanović 1989a: S. 18. Kursiv im Original.

⁹⁵¹ Đorđević 1953: S. 53–54.

Die Parallelen zur Figur des *zmaj*, als andersweltlichem Liebhaber mit heldenhaften Qualitäten sind offensichtlich.

Analog zur Konstellation von *veštica* und *mora* spielt mancherorts sogar das Inhärenzmotiv eine Rolle. So hat der Hexer einem kroatischen Glauben zufolge einen Sohn, der ihm jedoch nicht nacheifert.⁹⁵² Gemessen an seinen magischen Handlungen, so heisst es, gleiche der *veštać* ohnehin vielmehr einem Zauberer, als einer böswilligen Hexe.⁹⁵³ Elemente wie die zoomorphen Körpermerkmale der Hexe oder deren gegenderte Anomalien entfallen in Bezug auf den *veštać* beinahe vollständig. Hinweise über dessen konkretes Erscheinungsbild finden sich einzig in regionalen Darstellungstraditionen, die jedoch stark differieren können. So besitzt er in einer Überlieferung aus dem Kosovo etwa einen starren Habitus, da er die Knie beim Gehen nicht beugen könne.⁹⁵⁴ Und in einer Legende aus dem Fruška Gora Gebirge wird die schöne Jana von Hexern entführt, die wie alle chthonischen Kreaturen beim ersten Hahnenschrei von ihr ablassen.⁹⁵⁵ Die Undifferenziertheit des *veštać* als eigenständiger Figur und dessen Ähnlichkeit mit anderen mythologischen Wesen, lassen Rückschlüsse auf die Zusammensetzung des südosteuropäischen Hexenglaubens zu. Denn die einzelnen Parallelen sind sehr viel deutlicher erkennbar und zeugen v.a. von der Bedeutung regionaler Vorstellungen. Wie die Beispiele aus dem mythologischen Pantheon gezeigt haben, erleichterten bestimmte Vorstellungen eine Adaption inquisitorischer Ideen auf dem Balkan. Ihre Integration in die lokalen Darstellungstraditionen modifizierte diese und markiert zugleich den Wendepunkt, von dem ab auch vereinzelt Hexereiprozesse eingeleitet werden konnten.

Dennoch existieren im Zusammenhang mit dem Hexenglauben in der Region einige Spezifika, die konträr zur klerikalen Dogmatik im katholisch geprägten Europa stehen. Dazu zählt insbesondere die ambiva-

952 Dorđević 1953: S. 54. Dadurch wird soziales Fehlverhalten ausschließlich auf die Matriline (*veštica* = schlechte Mutter – *mora* = schlechte Tochter) projiziert, während es bei männlichen Familienmitgliedern auf den Einzelfall beschränkt bleibt.

953 Vukanović 1989a: S. 18.

954 Vukanović 1989a: S. 18. Kursiv im Original.

955 Dorđević 1953: S. 54.

lente Wahrnehmung von Magie, die eine Rehabilitation der als Hexe verdächtigten Person ermöglicht. Darauf beziehen sich auch die eigenwilligen Maßnahmen, die zu ihrer Ergreifung führen, sowie die damit verbundenen apotropäischen Handlungen. Neben der Geburt in der Placenta, nennt Vukanović die Identifizierung von Hexen während kirchlicher Messen als signifikant für den gesamten Balkanraum.⁹⁵⁶ Beide Phänomene basieren auf apokryphen Legenden, die eine Erklärung für die Ambiguität magischer Praktiken beinhalten. So heisst es in einer Erzählung aus Kroatien über den Ursprung der Hexerei etwa, sie sei unmittelbar nach der Vertreibung aus dem Paradies entstanden, als Gott Adam und Eva auf der Erde besucht habe.⁹⁵⁷

Diese hatten bereits zwölf Kinder, schämten sich aber deren wahre Anzahl zu nennen und so sagten sie ihm [Gott], dass sie lediglich sechs besäßen und führten ihm eben diese vor. Daraufhin sprach Gott zu ihnen: So viele Sichtbare wie Unsichtbare. Von da an wurden die verheimlichten Kinder unsichtbar.⁹⁵⁸

Auch eine Geschichte aus Montenegro verankert die Magie im Kontext ihrer Undurchsichtigkeit und im verborgenen, wenn auch nicht verbotenen Bereich menschlicher Interaktion.⁹⁵⁹ Darin versteckt eine Hexe den fliehenden Christus vor dessen Verfolgern, nachdem er zuvor von einer Dirne bei der er Schutz suchte, verraten wurde:

Wütend auf diese flieht er weiter und spricht: Ach, weshalb versteckt sie mich nicht, ihre Schande vermochte sie nicht zu verbergen! Auf der Flucht trifft er auf eine *veštica* und diese versteckt ihn und rettet ihn so vor der Verfolgung. Deshalb segnete sie Christus mit den Worten: Der dich suchte, hat sich selbst ergründet!⁹⁶⁰

956 Vukanović 1989a: S. 22.

957 Đorđević 1953: S. 9.

958 Đorđević 1953: S. 9. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

959 Đorđević 1953: S. 10.

960 Đorđević 1953: S. 10. Meine Übersetzung. Sinngemäß bedeutet dies, wer die *veštica* konsultiert, wird finden wonach er sucht.

Gemessen an dieser Legitimation der Magie durch das Numinose, sollte die Enttarnung von Hexen im klerikalen Umfeld geradezu unmöglich sein. Trotz jenes logischen Widerspruchs, finden sich jedoch Beschreibungen über deren Identifizierung im Gottesdienst. Dabei ist es entweder der Geistliche selbst, der sie erkennt oder eine durch Gegenmagie agierende Person aus der Gemeinde.⁹⁶¹ Etwa wurden Dachziegel verdreht oder Nadeln in die Pforten der Kirche geschlagen, um die Hexen am Verlassen des Gebäudes zu hindern.⁹⁶² Daneben finden sich in der Literatur magische Handlungen beschrieben von denen man annahm, dass sie selbst gewöhnliche Leute vorübergehend in die Lage versetzten, Hexen zu erkennen.⁹⁶³ So wurde an bestimmten Feiertagen in den abgetrennten Kopf einer Schlange eine Knoblauchzwiebel gepflanzt, deren Triebe ihren Träger beim Kirchgang luzide werden lassen sollte.⁹⁶⁴ Denselben Effekt schrieb man auch dem Tragen von Brotkrumen zu, die man an Weihnachten zur Messe mitführte.⁹⁶⁵ Selbst der Handlungsradius des Priesters bleibt, in Übereinstimmung mit den apokryphen Legenden, auf das bloße Erkennen der Hexe reduziert, deren Geständnis er geduldig abwarten muss.⁹⁶⁶ Insbesondere in Erzählungen in denen die Hexe durch einen Priester identifiziert wird, spielen Elemente wie das inquisitorische Hexenmal eine zentrale Rolle. Etwa soll jede *veštica* von Gott mit zwei Striemen entlang ihres Antlitzes gekennzeichnet worden sein, um sie von den ehrbaren Frauen zu unterscheiden.⁹⁶⁷ Dabei bleiben jene Male allein für den Geistlichen sichtbar, wodurch dessen Expertise und Autorität unterstrichen wird.⁹⁶⁸ An anderer Stelle sind es wiederum ihre blutigen Zähne, welche die Hexe während der Kommunion verraten:

961 Vukanović 1989a: S. 19–21.

962 Đorđević 1953: S. 15–16. Vukanović erklärt die apotropäischen Handlungen mit Bezug zum Kirchendach anhand einer indigenen Vorstellung, derzufolge die übernatürlichen Wesen auf dem Dachboden eines Hauses residieren. Vgl. Vukanović 1989a: S. 19.

963 Đorđević 1953: S. 13–17.

964 Đorđević 1953: S. 16–17.

965 Vukanović 1989a: S. 20.

966 Vukanović 1989a: S. 21.

967 Đorđević 1953: S. 14.

968 Đorđević 1953: S. 14.

It is a strong belief among the peoples of the central Balkans that a priest can recognize any witch during Mass, at one or other of the few moments when the liturgy requires him to be turned towards the congregation, and thus able to survey them (...) because while giving them Communion he sees bloody teeth in them all, but not for the world would he denounce them'; instead, he urges them to confess (...).⁹⁶⁹

Dieses Geständnis gegenüber einem Priester ist dem Sakrament der Beichte entlehnt und, wie auch das Hexenmal, ein Relikt der Inquisition. Die betreffende Person bleibt in der Vorstellung allerdings weiterhin magisch, wirkt dann aber zum Wohl ihrer Mitmenschen: „Such an ex-witch may, however, retain powers beyond those of most people; she may then be considered a sorceress or a fortune-teller.“⁹⁷⁰ Dabei verbinden sich in den Legenden über geständige Hexen die Ebenen von Realität und Fiktion unaufhörlich. Selbst Elemente wie die Schamanenkrankheit der *babe* tauchen darin als direkte Folge der Beichte und als Indiz der Läuterung zur Heilerin auf. Đorđević etwa erzählt die Geschichte einer gewissen Savina, die sich von den übrigen Hexen nicht zum Kannibalismus überreden lassen will und sich schließlich offenbart.⁹⁷¹ Unmittelbar danach sei sie schwer erkrankt und zur Heilung in ein Kloster gebracht worden, wo ihr im Fiebertraum ein Mann erschien, der sie mit Kräutern zu heilen lehrte.⁹⁷²

969 Vukanović 1989a: S. 20–21.

970 Vukanović 1989a: S. 21.

971 Đorđević 1953: S. 48.

972 Đorđević 1953: S. 48–49.

5 Das (Un)gewisse Etwas: Magie im Postsozialismus

5.1 Vom Atheismus zur Desäkularisierung?

Ein altes Sprichwort besagt „Wenn du dich erinnerst, so wirst du dich nicht entsinnen und wenn du weisst, so wirst du es nicht erraten.“⁹⁷³ Tatsächlich könnte es die heutige Position magischer Praktiken in der Balkanregion nicht besser beschreiben. Denn zwischen Kriegstraumata und ökonomischer Stagnation, hat sich mittlerweile ein eigenständiger Markt um die alltäglichen Sorgen der Menschen entwickelt. Dieses „business of fears“⁹⁷⁴, wie es Larisa Jasarević ironisch nennt, bedient eine ganze Reihe postsozialistischer Ängste. Doch die Rückkehr des Glaubens und die Faszination am Okkulten ist im Zusammenhang mit dem Systemwechsel vom Kommunismus zum Kapitalismus auch in anderen postsozialistischen Ländern zu beobachten.⁹⁷⁵ Galina Lindquist skizziert für das gegenwärtige Russland eine ganz ähnliche Entwicklung, die sie der innerpolitischen und ökonomischen Situation zuschreibt.⁹⁷⁶ Magische Praktiken greifen immer dann, so schreibt sie, wo ein Machtverhältnis aus der Balance geraten sei und rationale Handlungsoptionen beschränkt erscheinen.⁹⁷⁷ Und sie setzen genau dort an, wo ein instabiler Alltag nach Möglichkeiten der Absicherung verlangt, die durch rationale oder technische Mittel nicht befriedigt werden können.⁹⁷⁸ Diese Revitalisierung des Glaubens in seinen unterschiedlichen Formen kompensiert in gewisser Weise den vorübergehenden Verlust der bisherigen gesellschaftlichen Ordnung.⁹⁷⁹ Dazu gehört auch, dass der wachsende Einfluss der institutionellen Religionen in Osteuropa, ebenso wie die Magie eng an Fragen der Identität und Ethnizität geknüpft bleibt. Trotz der strukturellen Unterschiede

973 Kazimirović 1941: S. 176. Meine Übersetzung.

974 Jasarević 2012: S. 938.

975 Radić und Vukomanović 2014: S. 191.

976 Lindquist 2006: S. 2.

977 Lindquist 2006: S. 2.

978 Lindquist 2006: S. 2.

979 Radić und Vukomanović 2014: S. 191.

zwischen den Westbalkanländern und Russland, gestaltet sich dieser Revitalisierungsprozess in beiden Regionen ähnlich, wobei begrifflich kaum zwischen *Retraditionalisierung*, *Desäkularisierung* oder *Respiritualisierung* differenziert wird.⁹⁸⁰

Im folgenden Kapitel werde ich daher die besondere Dynamik und Funktion beleuchten, welche die Magie seit den 1990er Jahren bis heute in Serbien besitzt. Dabei werde ich exemplarisch deren Bedeutung in Bosnien und Herzegowina, sowie in Russland berücksichtigen. Zum einen weil es verdeutlicht, welchen Platz magische Praktiken im postsozialistischen Raum eingenommen haben. Zum anderen zeigt sich hierin auch die spezielle Funktion, die Magie insbesondere in den postkonflikt Ländern des Westbalkans teilweise besitzt. Hier sind insbesondere Aspekte der Repatriarchalisierung und der Identitätskonstruktion von zentralem Interesse. Denn diese tangieren den Bereich von Glaubensfragen, in dem auch magische Praktiken eine Rolle spielen. Immerhin ist ihnen in der Medienlandschaft der 90er Jahre ein größeres Interesse gezollt worden, als der wiederaufflammenden Religion.⁹⁸¹ Dabei ist die Politisierung von Glauben im Rahmen ethnonationalistischer Diskurse etwas, das allen Mitgliedsstaaten des ehemaligen Jugoslawiens gemeinsam ist.⁹⁸² Das Fundament dafür wurde bereits im Sozialismus gelegt, als ursprünglich religiöse Festtage profanisiert und auf das Niveau traditioneller, staatlicher Feiertage reduziert wurden.⁹⁸³ Der Retraditionalisierungsprozess ermöglichte anschließend geradezu die Verbindung von Gesellschaft, Nation und Geschichte zu einem übergeordneten Konstrukt, das die Gleichsetzung von Nationalität und religiöser Glaubenszugehörig erlaubte.⁹⁸⁴

980 Radić und Vukomanović 2014: S. 191.

981 Radulović 2012: S. 63.

982 Radulović 2012: S. 26.

983 Radulović 2012: S. 15.

984 Radulović 2012: S. 24.

5.2 Kampf den inneren Dämonen

Dass sich magische Praktiken in Serbien bis in die Gegenwart erhalten haben und neben orthodoxer Religion und Schulmedizin noch immer ein Publikum finden, ist nicht zuletzt ökonomischen Faktoren geschuldet. Denn Magiewirkende müssen im Vergleich zum öffentlichen Gesundheitssystem und Schulmediziner*innen erschwinglich bleiben, wollen sie in ihrem Dorf oder ihrer Gemeinde weiterhin bestehen.⁹⁸⁵ Auf diese Weise stellen sie eine dauerhafte Alternative zu kostspieligen Arztbesuchen und Behandlungen dar, solange ihre Konsultation keine allzu großen finanziellen Lücken reißt.⁹⁸⁶ Im Zuge der Urbanisierung und unter dem steigenden Einfluss der institutionellen Religionen, hat sich jedoch auch die Ausübung traditioneller Magie verändert.⁹⁸⁷ Während im traditionellen *bajanje/vračanje* neben körperlichen Beschwerden bislang hauptsächlich zwischenmenschliche Themen Gegenstand einer Sitzung waren, die mit Hilfe der Vilen oder anderer Wesen symbolisch bewältigt wurden. So ist seit Ende des Bürgerkriegs eine Tendenz zur Behandlung psychischer Störungen und Traumata in diesem Bereich feststellbar ist, deren Ausübung eine deutlich stärkere Religiosität demonstriert. Diese Entwicklung wirft Fragen auf, denn sie entspricht weder dem klassischen Bild der *baba*, noch lässt sie sich ohne weiteres dem Bereich des Neopaganismus nach westlichen Definitionskriterien zuordnen. Selbst die Bezeichnung der Frauen als *baba* mag gelegentlich unangemessen erscheinen, da es sich meist nicht um die klassische, ältere Frau in der Rolle der Magiewirkenden handelt.⁹⁸⁸ Auf der Suche nach einer passenden Zuschreibung muss man zwangsläufig scheitern, denn egal welchen Begriff man wählt, man wird immer auch auf die jeweiligen ruralen Wurzeln dieser Magie verweisen.

Um ein Beispiel zu geben, möchte ich an dieser Stelle eine Methode beschreiben, die in Bosnien und Herzegowina sowie in Serbien gro-

⁹⁸⁵ Eikemeier 2000: S. 247.

⁹⁸⁶ Eikemeier 2000: S. 247. Eine Ausnahme bilden hier nur die charismatischen Heiler neopaganer Zirkel, die sich medial vermarkten lassen.

⁹⁸⁷ Jasarević 2012: S. 928.

⁹⁸⁸ Vivod 2009: S. 238.

ßen Andrang findet. Dabei handelt es sich um eine Praktik, die primär psychosomatische Symptome bzw. psychische Erkrankungen behandelt und als traditionelles Verfahren gilt. Obwohl die Wurzeln der *strava* Therapie in der ruralen Magie liegen und den Regeln der matrilinearen Weitergabe folgen, hat sich deren Form in den vergangenen Jahrzehnten verändert. Bei *strava* oder *salivanje strave* (die Angst wegschmelzen) wird ein Stück Blei mehrfach über bestimmten Körperregionen des Patienten in eine Schüssel voll Wasser gegossen, aus dessen Form später die Ursache seines Leidens gelesen wird.⁹⁸⁹ Erst wenn das Blei vollkommen glatt erscheint oder im Wasser einen starken Zischlaut verursacht, gilt der Auslöser der Erkrankung als beseitigt und die Behandlung als erfolgreich.⁹⁹⁰ Dabei vollzieht die *baba* das Ritual stehend und in ständigem Wechsel zwischen dem Ofen oder der Kerzenflamme über welchem sie das Blei erhitzt und dem vor ihr sitzenden Patienten.⁹⁹¹

The charms are pronounced when the lead is melted; the conjurer puts a dish of water over the patient's head and throws the melted lead into it. This motions are repeated alternately over the head, in front of the chest, over the knees. During one session, this procedure is repeated three times.⁹⁹²

Während der Pausen, in denen das Blei geschmolzen wird, unterhalten sich Patient und *baba* immer wieder miteinander über dessen Gesundheitszustand, frühere Besuche oder geglückte Behandlungen.⁹⁹³ Anschließend werden Form und Textur des Bleigusses gedeutet; etwa symbolisieren spitze Stücke Nervosität, Tränen stehen für Trauer, ein gerader Steg kann eine Reise andeuten, einzelne Krümel oder moosige Formationen verweisen auf einen Übergriff der Angst auf die Organe.⁹⁹⁴ Oftmals werden zur genaueren Diagnose zusätzliche Divinationsmethoden wie das Lesen aus dem Kaffeesatz des Patienten,

989 Vivod 2009: S. 241; vgl. hierzu auch Jasarević 2012: S. 918.

990 Vivod 2009: S. 241.

991 Jasarević 2012: S. 918 und Vivod 2009: S. 241.

992 Vivod 2009: S. 241.

993 Jasarević 2012: S. 918.

994 Jasarević 2012: S. 919.

aus Bohnen, die für ihn ausgelegt werden oder der Traumdeutung verwendet.⁹⁹⁵ Da der Ablauf der Rituale stets dem individuellen Stil der *baba* entspricht, gibt es für den Patienten am Ende unterschiedliche Möglichkeiten sich seines Leidens vollkommen zu entledigen. In manchen Fällen wird er das Wasser aus dem Bleiguss erhalten, über das er seinen Wunsch gesprochen hat, um zu Hause darin zu baden, es über eine Mahlzeit zu träufeln oder in sein Getränk zu geben.⁹⁹⁶ Oder aber er wird am Ende der Sitzung dazu aufgefordert einen Zauberspruch auszusprechen, während er den letzten Bleiguss ohne zurückzublicken über seine Schulter wirft.⁹⁹⁷ Auf welche Weise er sich dabei auch immer vom Grund seiner Angst befreien wird, der technische Ablauf der *strava* Therapie bleibt bis auf wenige Variationen stringent. Dennoch haben sich die Modalitäten für die Weitergabe dieser Praktik und deren Tätigkeitsfeld stark verändert. Jasarević beschreibt den Wandel der *strava* Therapie für den bosnischen Raum v.a. anhand der sozio-ökonomischer Bedingungen:

Strava, a folk practice that was in the later twentieth century marginalized by modernist and biomedical ideals of health and body, has now migrated to the city centers with rural, refugee, or recently urban therapists who have moved there, and has become an indispensable part of people's health care repertoires.⁹⁹⁸

Während die *strava* Therapie früher v.a. bei ängstlichen und häufig weinenden Kindern, bei nächtlicher Unruhe oder Schlafstörungen angewandt wurde, sind es heute primär emotionale Krisen, Stress und Neurosen.⁹⁹⁹ *Strava* steht im Kontext der Nachkriegsjahre geradezu symptomatisch für die Bewältigung postraumatischer Erfahrungen und Krisensituationen, denn es erreicht Menschen unterschiedlich-

995 Jasarević 2012: S. 919.

996 Jasarević 2012: S. 915.

997 Vivod 2009: S. 238.

998 Jasarević 2012: S. 928. Kursiv im Original. Dieselbe Entwicklung lässt sich auch für Serbien konstatieren, wo die Methode als *salivanje strave* bekannt ist. Vgl. hierzu Vivod 2009: S. 238.

999 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 122; zum aktuellen Gebrauch der *strava* Therapie vgl. Vivod, S. 238–239.

ter Herkunft.¹⁰⁰⁰ Ihnen gemeinsam ist ein diffiziler, postsozialistischer Alltag, dessen tägliche Herausforderungen, Unsicherheiten und Instabilität ihre dunklen Schatten auch auf das Privatleben der Menschen geworfen haben. Das Gefühl das eigene Leben nur noch als *Überleben* zu empfinden, zieht sich dabei mit unterschiedlichen Vorzeichen durch alle Schichten.¹⁰⁰¹ Die Gründe für die Konsultation einer *baba* können daher so vielfältig sein wie es die Patienten sind, welche die Frauen bei Kummer, Leistungsdruck, Nervosität, finanziellen Sorgen, Eheproblemen, Depressionen oder sogar Schizophrenie aufsuchen.¹⁰⁰² Die Ausweitung magischer Praktiken auf emotionale Krisenherde ist eine Entwicklung, die in ähnlicher Weise ebenso in Russland stattfand.¹⁰⁰³ Zwar wird dort stärker zwischen dem Bereich biomedizinischer Heilverfahren und Magie differenziert, doch im Fokus sogenannter *magi* (Magier) befinden sich dieselben psychologischen Probleme, die Familienkonflikte, Liebe, Alkohol- und Drogenmissbrauch thematisieren.¹⁰⁰⁴

Unter den Klienten der *strava* Therapie stellen psychische Probleme und Traumata jedoch den Hauptanteil, deren konventionelle Behandlung mit Psychopharmaka oft als unkalkulierbar empfunden wird.¹⁰⁰⁵ Die Methode wird daher oft im Bereich psychiatrischer bzw. psychologischer Hilfestellung verortet, die Erkrankungen wie Angststörungen oder Depressionen heilt.¹⁰⁰⁶ Unter den Klienten sind jedoch auch solche, die sich für Opfer von Hexerei oder böswilligen Verwünschungen halten, die ebenfalls als Auslöser eines Leidens identifiziert werden können.¹⁰⁰⁷ Wünschen und Gesundheit sind in Südosteuropa so eng miteinander verbunden, dass sie einander in der Vorstellung der Menschen gegenseitig bedingen. Wer etwas erhält, wird sich dafür revangie-

1000 Jasarević 2012: S. 924.

1001 Jasarević 2012: S. 924. Jasarević benutzt hierfür den Begriff des *preživljavanje* (Überleben), der auf dem Westbalkan häufig fällt, sobald ein Gespräch sich um Sorgen und Probleme des Alltags dreht.

1002 Jasarević 2012: S. 924 und Vivod, S. 238–239.

1003 Lindquist 2006: S. 26.

1004 Lindquist 2006: S. 26.

1005 Jasarević 2012: S. 925.

1006 Jasarević 2012: S. 925.

1007 Vivod 2009: S. 239.

ren und in diesem Kreislauf sind Glückwünsche und Segnungen, aber auch Flüche ein fester Bestandteil.¹⁰⁰⁸ Ein wichtiges Element ist daher die Emotionalität, die man damit verbindet und die als *Wunschdenken* jede Form von Magie begleitet.¹⁰⁰⁹ Diese Auslegung der Unglücksursache ist bereits im Begriff *strava* an sich angelegt, wie Vivod am Beispiel von Biljana, einer *bajalica* aus der Vojvodina erläutert: „The illness which Biljana heals and from which the term ‘melting the fear’ originates are defined in the folk speech as *strava* – a terror, a fear, a spell, or evil eyes.“¹⁰¹⁰ Themen wie Eifersucht, Missgunst und Neid auf die Attribute oder den Lebensstandard anderer spielen also eine zentrale Rolle. Und so findet sich die Vorstellung von *uroci*, welche die Vollkommenheit eines Menschen zerstören können, auch hier als Grundlage: „As already mentioned, *strava* is employed to treat a number of ailments brought about by envious looks (*uroci*), cast longingly after the property of another [...]“¹⁰¹¹

Im weitesten Sinne umfasst der Begriff *strava* also eine tief sitzende Angst und ist im Alltagsvokabular weitaus gebräuchlicher, als etwa der klinische Terminus *ankcioznost* (Ängstlichkeit, Angst) oder jener der Depression.¹⁰¹² Letzterer bezieht sich tatsächlich eher auf die psychiatrische Diagnostik und ist daher in der öffentlichen Wahrnehmung seelischer Erkrankungen wesentlich enger gefasst. Andere Forscher sehen die zentralen Beweggründe für *strava* Sitzungen in einem ‚sich krank Sorgen‘ der Klienten, deren ganzes Denken nur noch um Problemlösungen kreise.¹⁰¹³ Jovanović hält dies für das Ergebnis eines Transformationsprozesses, durch welchen die extrovertierte, mythologische Erklärung für Krankheit und Unglück letztlich einer Introspektion gewichen ist.¹⁰¹⁴ Zustände die früher durch den Angriff böswilliger Wesen erklärt wurden, werden heute eher in Begriffen des Unterbe-

1008 Jasarević 2012: S. 929.

1009 Jasarević 2012: S. 929.

1010 Vivod 2009: S. 238. Kursiv im Original.

1011 Jasarević 2012: S. 929. Kursiv im Original.

1012 Jasarević 2012: S. 925.

1013 Jasarević 2012: S. 922. In Anlehnung an Tone Bringas Forschungen zur *strava* Therapie.

1014 Jovanović 2000: S. 23.

wussten oder der Psyche verbalisiert.¹⁰¹⁵ Auch umgangssprachlich fällt der *strava* Begriff häufig.¹⁰¹⁶ Neben den sozio-ökonomischen Faktoren ist es v.a. diese tiefe kulturelle Verankerung der *strava* Vorstellung, durch die eine magische Behandlung oft als wirksamer empfunden wird. Denn die bloße Medikation heilt lediglich das Symptom, während die traditionelle Magie auch die Lebensumstände und Denkmuster des Patienten miteinbezieht.¹⁰¹⁷ Hinzukommt das Gefühl auf Augenhöhe verstanden zu werden sowie die Kreditibilität der Frauen durch den *guten Ruf*, der ihnen vorauselt.

Das Misstrauen gegenüber staatlichen Institutionen oder dem korrupten Politsystem, welches auf allen Ebenen zum Ausdruck kommt, betrifft auch das Gesundheitswesen. In der Regel sind selbst dringend benötigte Medikamente so teuer, dass schlechter Verdienende sich eine adäquate Therapie nicht leisten können. Wer einen Termin im Krankenhaus oder beim Facharzt braucht, wartet nicht selten monatelang und sollte entweder gute Beziehungen oder das entsprechende Kleingeld besitzen, um besser behandelt zu werden. Während meiner Zeit in Belgrad lebte in meiner Nachbarschaft eine alte Frau, deren Mann früher als Musiker in den Kafanas der Stadt spielte. Beide waren vor Jahren chronisch erkrankt und konnten sich von der kargen Rente, die sie erhielten oft nicht einmal die Schmerzmittel leisten. Die Frau erzählte mir, dass sie vor einiger Zeit nach einem Beinbruch selbst das Geld für den notwendigen Arztbesuch und die Tabletten nicht aufbringen konnte. Ihr Schicksal ist kein Einzelfall, sondern längst Teil der postsozialistischen Realität in Südosteuropa. Und so ist es nicht verwunderlich, dass der Leumund einer bestimmten *baba* oder die Rentabilität einer Konsultation bei ihr meist schneller positiv bewertet werden, als man dies von einem ehemals atheistisch geprägten Land erwarten würde. Ich habe es auch erlebt, dass ein Schlaganfall mit temporärem Herzversagen von der behandelnden Notärztin als *nicht*

1015 Jovanović 2000: S. 23.

1016 Paradoxerweise taucht er in diesem Zusammenhang meist in Form einer positiven Feststellung oder eines überraschten Ausrufs auf. Wenn sich bspw. etwas günstig entwickelt hat oder jemand ein bestimmtes Ereignis gut heisst, wird er „*strava!*“ sagen und damit seine Freude oder sein Erstaunen darüber signalisieren.

1017 Jasarević 2012: S. 925.

alarmierend diagnostiziert wurde und die Patientin nach der Wiederbelebung selbstständig zum Krankenwagen gehen musste. In einem anderen Fall hat man den operierenden Arzt bestochen, um die bessere Behandlungsmethode, eine Gefäßchirurgie an einem schlecht durchbluteten Bein, zu erhalten. Ohne diese subtile Finanzspritze hätte der Patient sein einziges verbliebenes Bein ebenfalls verloren. Die landläufige Meinung, dass echte medizinische Hilfe nicht zwangsläufig einen Preis habe, kommt also nicht von ungefähr.¹⁰¹⁸

Amidst the diversity of the biomedical and magic markets circulate stories of professional malpractice and medical scams, exuberant costs, frightening health stories, flawed technologies, and forged, black market professional degrees. (...) When people evaluate competing recommendations, promises, and claims they rely on a popular conviction that healers who are 'for real' (*pravi*), and true doctors, have no price. And in fact a basic economic principle that *strava* women inherit with their practice is: never deny a treatment or name a price.¹⁰¹⁹

5.3 *The reference to the roots*¹⁰²⁰: moderne Magie und die Sakralisierung der Tradition

Phänomene wie jenes der *populären Magie*, wie sie Vivod nennt, sind also durchaus als Reaktion auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation zu verstehen.¹⁰²¹ Denn diese neue und dennoch altbewährte Form von Magie simuliert eine gewisse Sicherheit, respektive die Wiederherstellung einer Ordnung mit symbolischen Mitteln, die zumindest vorübergehend verloren schien.¹⁰²² Und sie bietet nicht zuletzt auch die Möglichkeit eines Zusatzverdienstes für diejenigen, die im Zuge der gesellschaftlichen Transformationen an den Rand ihrer finanziellen Möglichkeiten geraten sind.¹⁰²³ Selbst wenn *strava* Praktizierende generell keinen festgesetzten Lohn an ihre Dienstleistung knüpfen, so

¹⁰¹⁸ Jasarević 2012: S. 927.

¹⁰¹⁹ Jasarević 2012: S. 927. Kursiv im Original.

¹⁰²⁰ Lindquist 2006: S. 39.

¹⁰²¹ Vivod 2009: S. 239.

¹⁰²² Radulović 2009: S. 238–239.

¹⁰²³ Lindquist 2006: S. 23.

ist es doch gerade dieser Umstand, der ihren Klienten die Möglichkeit freistellt, Gegenleistungen auch in materieller Form zu entrichten.¹⁰²⁴

Gleichzeitig reflektiert die gegenwärtige Beliebtheit der Magie, Aspekte der Revitalisierung von Religion bzw. Glauben und deren rückwirkenden Einfluss auf die Ausübung magischer Praktiken. Am deutlichsten zeigt sich jener Prozess der Retraditionalisierung anhand der unterschiedlichen Ausübungsmodi des *strava* Rituals. Obwohl der technische Ablauf einer solchen Sitzung beinahe identisch ist, spielt der jeweilige religiöse Länderkontext dabei eine wichtige Rolle. Etwa wird eine *nena* in Bosnien ihre Sitzung mit dem Segen Allahs beginnen, Wasser und Blei durch arabische Gebete und Koransuren vorbereiten oder den Propheten zuvor um Führung bitten.¹⁰²⁵ Während eine *baba* in Serbien den orthodoxen Schutzpatron (*slava*) ihres Klienten, Gott und bestimmte Heilige wie die hl. Jungfrau Maria oder die hl. Petka in ihren Basmen adressiert.¹⁰²⁶ Jasarević konstatiert in ihrer Forschung, dass die *strava* Therapie in Bosnien heutzutage keine ‚ethno-nationalen Differenzen‘ zwischen Islam, orthodoxen Christen und Katholizismus bediene.¹⁰²⁷ Ebenso mahnt sie, dass deren überregionale Popularität in Teilen der Nachbarländer und der dadurch entstandene Magietourismus nach Bosnien gleichzeitig nicht als Zeichen für eine neue ‚Jugonostalgie‘ gedeutet werden könne.¹⁰²⁸ Bei der gegenwärtigen Form von *strava*, so resümiert sie, handelt es sich nicht um ein Mittel des Identitätsdiskurses auf dem Westbalkan, sondern vielmehr um ein Phänomen, das regionale Glaubensvorstellungen abbildet.¹⁰²⁹

1024 Jasarević 2012: S. 933. Die Schenkung von Sachleistungen hat gerade in den Nachkriegsjahren als Zahlungsmittel zugenommen und sich als solche bis in die Gegenwart erhalten. Dieser Umstand hat als einer von vielen zur Expansion traditioneller, konventioneller und alternativer medizinischer Verfahren geführt, die den heutigen Pluralismus im Gesundheitswesen verursachten. Vgl. ebd., S. 935.

1025 Jasarević 2012: S. 918 und S. 928. Das bosnische *nena* meint, wie das serbische *baba*, zugleich die Großmutter und die ältere, magiewirkende Frau.

1026 Vivod 2009: S. 240. Als *slava* bezeichnet man den Schutzpatron einer Familie, dessen Ikone patrilinear vererbt wird. Dieser wird jährlich an einem bestimmten Tag mit einem Familienfest zelebriert.

1027 Jasarević 2012: S. 923.

1028 Jasarević 2012: S. 923.

1029 Jasarević 2012: S. 923.

Und so ist es die Effektivität einer magischen Behandlung, welche die Leute zu einer *nena* treibt und sie von Slowenien bis Montenegro daran glauben lässt.¹⁰³⁰ Vor dem Hintergrund von Mauss' Theorie der Magie als marginalisiertem System mag das zutreffen, da gerade dieses Ausgeschlossensein der Magie vom religiösen Diskurs den Zugang über Glaubensgrenzen hinweg erleichtert.¹⁰³¹ Doch mit Blick auf den Wandel magischer Praktiken und die *Sakralisierung* traditioneller Magie im Zuge der Desäkularisierung, darf man skeptisch bleiben. Denn es ist sicherlich richtig, dass die große Attraktivität von Magie ethnische Differenzen auflöst, indem der zugrunde liegende Synkretismus als kulturelle Gemeinsamkeit erlebt wird. Dennoch absorbieren und reflektieren gerade solche Phänomene gesellschaftliche Tendenzen am deutlichsten, die ihre Legitimation und Authentizität aus der Narrative der Tradition und der kulturellen Kontinuität generieren. Wenn also unter dem steigenden Einfluss der Religionen, Modelle wie die populäre Magie entstanden sind, die sich zwar der traditionellen Form bedienen, dabei allerdings auf einen religiösen Kontext referieren, dann zeugt dies sehr wohl von den Ausläufern dieser Identitätskrise.

Zudem kommt der Religion in diesem Prozess sehr stark die Rolle einer nationalen Werteinstitution zu, die als Korpus für den Erhalt kultureller Ideale und Normen zuständig scheint.¹⁰³² Das wird v.a. am Beispiel der Orthodoxen Kirchen deutlich, die ihrer Struktur nach zunächst einmal länderspezifische Kirchen sind.¹⁰³³ Im Bekenntnis zum eigenen Glauben schwingt demnach stets ein Stück Patriotismus mit, da die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion primär als Ausdruck nationaler und ethnischer Identität erlebt wird.¹⁰³⁴

1030 Jasarević 2012: S. 923.

1031 Mauss 1974: S. 57–58.

1032 Radić und Vukomanović 2014: S. 180–181.

1033 Ramet 2005: S. 255. Gemeint ist, dass die Mythen die im Rahmen einer bestimmten Orthodoxen Kirche tradiert werden, nicht von universellem Interesse für die übrige orthodoxe Glaubensgemeinschaft sein müssen. Ramet nennt in diesem Zusammenhang den Mythos vom Kosovo als Wiege des Serbisch Orthodoxen Glaubens, der etwa für die Russisch Orthodoxe Kirche völlig belanglos bleibt.

1034 Radić und Vukomanović 2014: S. 199.

It appears that the renewal of religiosity in Serbia has been predominantly traditional in its character, and that it has been heavily influenced by the ideological-political climate, whereby the internal aspects of spiritual renovation have been much less important for this new type of post-socialist believer.¹⁰³⁵

Ich möchte diesen Einfluss der Religion auf alternative Glaubenskonzepte am Beispiel der *strava* Therapie in Serbien demonstrieren, wo sich Magiewirkende im Bereich der populären Magie auf eine göttliche Initiation berufen. Anstelle chthonischer Wesen, wie den Vilen oder Krankheitsdämonen der traditionellen Magie, tauchen in den Ritualen oft ausschließlich christliche Heilige auf.¹⁰³⁶ Und wie die Vilen oder anderen Wesen, bleiben auch die Schutzheiligen ambivalenter Natur und können sowohl die Erlöser von Krisenzuständen, als auch deren Verursacher sein.¹⁰³⁷ Sie werden im Verlauf der Behandlung in engen Zusammenhang mit den jeweiligen Symptomen einer Krankheit gebracht, die eine göttliche Weisung symbolisieren und interpretiert werden können.¹⁰³⁸ Etwa gilt ein Traum über Schlangen als Warnung des hl. Nikola, die eigenen frevelhaften Taten nochmals zu überdenken.¹⁰³⁹ Vivod beschreibt diesbezüglich den Fall Biljanas aus dem Dorf Budisava in der nordserbischen Vojvodina, die eines Tages ihren Beruf als Schulsekretärin einfach aufgab, um dem *Ruf Gottes* zu folgen.¹⁰⁴⁰ Das Kernmerkmal jener populären Magie bestehe, so erklärt sie, primär in der christlichen Auslegung magischer Handlungen.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁵ Radić und Vukomanović 2014: S. 200.

¹⁰³⁶ Vivod 2009: S. 239–240.

¹⁰³⁷ Vivod 2009: S. 242. Zur Ambivalenz der chthonischen Wesen siehe auch Jovanović 2000: S. 183–184. Jovanović schreibt, dass auch die Krankheitsverursacher in der traditionellen Magie weder als eindeutig gut, noch als durchweg negativ gedacht werden können. Ihre Bedeutung sei daher kontextabhängig und variere mit diesem. Etwa seien die Vilen generell positiv konnotiert, treten aber in Gefahrensituation wie der Verletzung territorialer Grenzen oder bei Tabubrüchen, ebenso als Schadenbringer auf.

¹⁰³⁸ Vivod 2009: S. 242.

¹⁰³⁹ Vivod 2009: S. 242.

¹⁰⁴⁰ Vivod 2009: S. 238. Inwiefern diese Aussage nur ein Teil von Biljanas Initiationsnarrative darstellt und auf welchem Weg sie ihr Wissen letztlich erworben hat, matrilinear vererbt oder autodidaktisch erlernt, lässt Vivod offen.

¹⁰⁴¹ Vivod 2009: S. 238.

In the modern Serbian society, popular healers of Biljana's type interpret these saints as the mediators of the will of God; and the popular, traditional healers are the mediators between the human and the 'other' world.¹⁰⁴²

Magiewirkende wie Biljana sind schwer einzuordnen, denn sie entsprechen kaum mehr den klassischen Kriterien der Ausübung von Magie. Häufig sind es Frauen mittleren Alters, die sich noch immer in ihrer reproduktiven Phase befinden und sich ihr magisches Wissen nicht selten autodidaktisch angeeignet haben.¹⁰⁴³ Die traditionelle Weitergabe über eine Verwandte der Matrilinee stellt oft keine zwingende Voraussetzung für ihre Expertise dar. Man ist versucht sie dem westlichen Konzept des Neopaganismus, der Esoterik und dem New Age zuzuordnen. Doch ihre Philosophie unterscheidet sich von jener der vielen Anhänger dieser Bewegung, die sich in Wicczirkeln oder als Einzelpersonen der Wiederbelebung paganer Kulte widmen.

Denn es ist nicht die Diskontinuität einer Kosmologie, die durch die Inquisition unterbrochen wurde, auf der ihre Legitimation basiert, sondern deren genaues Gegenteil. Die Narrative der populären Heiler setzt dort an, wo die Generation ihrer Eltern oder Großeltern heute noch lebt – auf dem Land.¹⁰⁴⁴ Damit kann man, trotz der Existenz einer esoterischen Szene in Südosteuropa, nicht von Neopaganismus nach westlichem Vorbild sprechen. Vielmehr handelt es sich bei der populären Magie um eine modifizierte und abgewandelte Form traditioneller Praktiken, denen nach Belieben Elemente aus der religiösen Glaubenspraxis oder der westlichen Esoterik hinzugefügt werden.¹⁰⁴⁵ Insbesondere die Verwendung divinatorischer Requisiten ist jedoch

1042 Vivod 2009: S. 239–240. Indem sie Biljana als ‚populäre Heilerin‘ bezeichnet, benutzt Vivod unwillkürlich auch einen Begriff, der zumindest indirekt auf die starke Medialisierung okkulturer Themen in den 90er Jahren verweist. Im Zusammenhang mit der damaligen Präsenz gewisser Magiewirkender in Rundfunk und Fernsehen entstanden u.a. solch diffamierende Neologismen wie *medijska veštica* (Medienhexe). Solche Begriffe stehen immer wieder exemplarisch für die Popularisierung von Magie, die bis dato nur in ihrer traditionellen Form existierte.

1043 Radulović 2007c: S. 72.

1044 Lindquist 2006: S.29.

1045 Radulović 2007c: S. 12–13.

keine einseitige Entwicklung, die sich so leicht von der Arbeitsweise einer traditionellen *baba* sezieren lässt. Mittlerweile gibt es nämlich auch unter den klassisch initiierten Frauen solche, die bevorzugt bspw. aus esoterischen Kartensets lesen, anstatt den Kaffeesatz, das Bohnen- oder Maisorakel zu befragen. Für die Authentizität der populären und meist urbanen Magiewirkenden ist die Referenz auf den ruralen Ursprung ihrer Fähigkeiten von zentraler Bedeutung. Sie steigert nicht nur deren Glaubwürdigkeit, sondern garantiert vorab bereits ein gewisses Maß an Vertrauen, das ihnen von Seiten der Klienten entgegen gebracht wird. In Russland findet sich ein vergleichsweise ähnliches Verhältnis der modernen Heiler zu den ländlichen Wurzeln ihrer Magie, welchen die *magi* mit reichlich Geschäftssinn zu nutzen wissen.¹⁰⁴⁶ Ihre magischen Texte beziehen sie dabei u.a. aus alten und neuen Ausgaben zur russischen Folklore, wissenschaftlichen Veröffentlichungen oder spiritistischer Literatur.¹⁰⁴⁷ Die Frauen wählen oftmals bewusst die Selbstbezeichnung als *babka* bzw. *babushka*, die neben der Großmutter auch die zauberkundige, ältere Frau meint.¹⁰⁴⁸

The female magi who practise folk magic call themselves *babki* or *babushki*. (...) Modern urban *babki* can present themselves as wise old women with a veneer of village homeliness and a simple and familial charm (...). But they can also be elegant and successful young women (...). Taking the name of *babka*, the modern practioners position themselves both on the market and in the moral domain, subscribing to a certain strategy of legitimation (...).¹⁰⁴⁹

Analog zum Terminus der *babka* entscheiden sich Männer häufig für die Bezeichnung als sogenannter ‚Volksheiler‘ und generieren dadurch ihre Verbindung zur traditionellen Magie.¹⁰⁵⁰ Der Volksbegriff (*narod*) erscheint in diesem Kontext stark mystifiziert, da er das Vorhandensein einer kollektiven, indigenen Weisheit suggeriert, die allein der Magier

¹⁰⁴⁶ Lindquist 2006: S. 28.

¹⁰⁴⁷ Lindquist 2006: S. 28–29.

¹⁰⁴⁸ Lindquist 2006: S. 28.

¹⁰⁴⁹ Lindquist, S. 29. Kursiv im Original.

¹⁰⁵⁰ Lindquist 2006: S. 38.

anzuwenden weiß.¹⁰⁵¹ Er ist aber auch ein Begriff der gerne seitens der Orthodoxen Kirche benutzt wird, weil er anders als das Konzept der Zivilgesellschaft oder des Bürgertums, das Gefühl einer ethnischen Gemeinschaft simuliert.¹⁰⁵² Zwar wählen magiewirkende Frauen in Serbien eher Selbstbezeichnungen, die sich direkt auf ihre magische Tätigkeit beziehen. Etwa hört oder liest man oft von einer bestimmten *bajalica* oder *vidovita žena* (Hellscherin), die für ihre erfolgreichen Behandlungen und Prophezeiungen bekannt ist. Die Anlehnung an traditionelle Praktiken sowie deren Kenntnis ist jedoch auch für sie ausschlaggebend im Kontakt mit den Klienten. Dennoch unterscheiden sie sich in ihrer Beziehung zur orthodoxen Kirche und ihrer persönlichen Glaubenspraxis oft deutlich von traditionellen Magiewirkenden. Denn obwohl diese in ihren Ritualen häufig die Hilfe einschlägiger Heiliger oder Schutzpatrone erbitten, vermeiden es viele *babe* aufgrund ihrer Initiationsnarrative oder der ablehnenden Haltung der Kirche, an den Sakramenten teilzunehmen.¹⁰⁵³ Am besten verdeutlicht diese Diskrepanz allerdings die Aussage einer *baba* aus Südserbien: „Diese antwortete auf die Frage des örtlichen Priesters weshalb sie sich nicht bekreuzige, während sie in der Kirche stehe, dass ihr die Vilen dies nicht erlauben.“¹⁰⁵⁴

Wie groß der Einfluss der Religion auf die Form magischer Rituale sein kann, zeigt sich in Biljanas Interpretation des *salivanje strave*.¹⁰⁵⁵ In ihren Sitzungen adressiert sie ausschließlich den *slava* Patron des jeweiligen Patienten und Gott als oberste Entität.¹⁰⁵⁶ Zudem bekreuzigt sie sich nach jeder Wiederholung der Basme und exorziert die Krankheit nicht wie im traditionellen *bajanje/vračanje* üblich durch einen aggressiven Sprechmodus, sondern mit sanftem Ton.¹⁰⁵⁷ Auch der Behandlungsraum, der mit Ikonen behangen ist und die freiwill-

1051 Lindquist 2006: S. 38.

1052 Radić und Vukomanović 2014: S. 202. Gemeint ist hier primär die Serbisch Orthodoxe Kirche.

1053 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 25.

1054 Radenković 1996: S. 21–22. Meine Übersetzung.

1055 Vivod 2009: S. 238.

1056 Vivod 2009: S. 241.

1057 Vivod 2009: S. 241–242.

lige Entrichtung des Honorars neben einer Bibel lassen keinen Zweifel an ihrer religiösen Haltung.¹⁰⁵⁸ Selbst die Zeiten in denen ein Ritual ausgeführt werden kann, orientieren sich in der ‚populären Magie‘ eng am Kirchenkalender, so wird das Praktizieren an den Wochenenden aus Glaubensgründen eher vermieden.¹⁰⁵⁹ Im Vergleich dazu wird der Zeitpunkt der Rituale in der traditionellen Magie meist individuell und in Abhängigkeit von der jeweiligen Krankheit bestimmt, die es zu behandeln gilt.¹⁰⁶⁰ Die Sitzungen beginnen überwiegend nachmittags, bei abnehmendem Sonnenstand.¹⁰⁶¹ Und so sind es die kleinen Dinge, die in ihrer Summe eine klare Tendenz der populären Magie zur Sakralisierung erkennen lassen. Zwischen Religion und magischer Kosmologie scheint, trotz einer immer dominanter werdenden Kirche, die Distanz im Bereich der populären Magie beinahe verschwunden. Denn die aktive Glaubensausübung bildet, wie in Biljanas Fall, ein wichtiges Element ihrer Praxis. Auch am Beispiel der russischen *magi* kommt der regelmäßigen Teilnahme an orthodoxen Messen, der Einhaltung kirchlicher Feiertage oder dem Fasten nach dem Kirchenkalender eine zentrale Bedeutung zu.¹⁰⁶² Daneben statten sie ihre Räumlichkeiten ebenfalls mit allerlei Devotionalien und Ikonen aus, die sich auch in den Ritualen wiederfinden, tragen Schmuckkreuze und verwenden Weihwasser.¹⁰⁶³ Diese enge Beziehung zum Glauben äußert sich auch in der Empfehlung mancher *magi* zur Beichte, Kommunion oder Wallfahrt und in der Animation zum Kauf bestimmter Ikonen oder Kerzen, die alle Teil einer magischen Behandlung sein können.¹⁰⁶⁴ Lindquist vermutet hinter jener Verquickung von traditionellen Methoden mit Elementen des orthodoxen Glaubens eine bewusste Potenzierung der eigenen Anziehungskraft.¹⁰⁶⁵ Durch den Einsatz traditioneller Praktiken und die sakrale Aura des Religiösen erhält die Arbeit der *magi*

1058 Vivod 2009: S. 241.

1059 Vivod 2009: S. 240.

1060 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 922.

1061 Kerewsky-Halpern und Miles Foley 1978: S. 922.

1062 Lindquist 2006: S. 29.

1063 Lindquist 2006: S. 29.

1064 Lindquist 2006: S. 29.

1065 Lindquist 2006: S. 39.

eine größere Authentizität.¹⁰⁶⁶ Die verstärkte Hinwendung der Magie zur Religion gründet vermutlich auf ganz profanen Kriterien, wie dem Wunsch an deren steigender Autorität zu partizipieren oder der Absicht, die eigene Legitimation aus einem christlichen Kontext zu generieren.¹⁰⁶⁷ Die ideologische Funktion der Orthodoxen Kirche und ihr Einfluss auf die Gesellschaft wirken daher selbst in der Ausübung magischer Praktiken nach. Und letztlich scheint das Element des Traditionellen einmal mehr als zentrales Bindeglied zu fungieren:

In less than 20 years, Serbia, once a highly secular country, became a society with a large percentage of religious believers, in which the Church obtained an important place in public. That increase in religiosity can perhaps be associated with the rise of conservatism and traditionalism in response to the social crisis and the effects of economic transition (...).¹⁰⁶⁸

Ungeachtet der Tatsache, dass die orthodoxen Kirchen jede Form von Magie ablehnen, kann sich daraus dennoch eine profitable Situation für beide Seiten ergeben. Ein Beispiel dafür findet sich in den zahlreichen angeblichen Heiligenerscheinungen, weinenden Ikonen oder Wunderheilungen, die bestimmte Ortschaften über Nacht zur Attraktion werden lassen.¹⁰⁶⁹ Obwohl die Vorfälle seitens der Serbisch Orthodoxen Kirche nie offiziell bestätigt wurden, werden sie vom lokalen Klerus toleriert und als Zeichen einer religiösen Revitalisierung interpretiert.¹⁰⁷⁰ Denn die Entwicklung solcher Dörfer zu Wallfahrtsorten bewirkt auch eine Aufwertung der Religion per se und eröffnet ihr neue moralische wie materielle Zugänge.¹⁰⁷¹ Wie kritisch und idiosynkratisch der Klerus der Popularität von Magie teilweise gegenübersteht, zeigt die Reaktion der Bulgarisch Orthodoxen Kirche.

¹⁰⁶⁶ Lindquist 2006: S. 39.

¹⁰⁶⁷ Lindquist 2006: S. 29.

¹⁰⁶⁸ Radić und Vukomanović 2014: S. 192. Dieser Machtgewinn der Serbisch Orthodoxen Kirche wird offenbar, betrachtet man die Zahl neu errichteter und renovierter Kirchen im In- und Ausland, die sich in den vergangenen zwanzig Jahren seit Kriegsende auf etwa 500 Gebäude beläuft. Vgl. hierzu Radulović 2012: S. 48.

¹⁰⁶⁹ Radulović 2012: S. 73.

¹⁰⁷⁰ Radulović 2012: S. 73.

¹⁰⁷¹ Radulović 2012: S. 74.

Diese verurteilte im März 2002 die beliebten Harry Potter Bände da sie befürchtete, dass sie die Fähigkeit der Leser verringern könnten, sich gegen schwarze Magie zu wehren und zudem ein böswilliges Interesse daran weckten.¹⁰⁷²

Entsprechend reflektieren populäre Heiler wie Biljana beide Aspekte: den Revitalisierungsprozess der institutionellen Religion, sowie die Partizipation und Abhängigkeit der Magie von ihr als dominantem System. Noch offensichtlicher wird dies, wenn man Biljanas Basme gegen Angstzustände mit dem Wortlaut traditioneller Formeln vergleicht. Ihre Basme erinnert eher an ein christliches Gebet, ist sehr kurz und adressiert ausschließlich Christus und den *slava*-Patron des Patienten:

Gospode Isuse Hriste, sine
Božiji molitvama Sveti
XY [ime sveca-zaštitnika],
Spasi i pomiluj XY
[ime pacijenta].

*Lord Jesus Christ, Son of God,
by thy Prayers Saint*
XY [the name of the Saint-Protector]
save and favour [the name of
the patient].¹⁰⁷³

Die Formulierung *spasi i pomiluj* (errette und erbarme dich) ist dabei eindeutig dem zeremoniellen Repertoire orthodoxer Priester entlehnt. Und obschon die Anrufung bestimmter Schutzheiliger oder das Kreuz als apotropäisches Zeichen ebenso innerhalb der traditionellen Magie vorkommen, ist der Habitus ein anderer.¹⁰⁷⁴ Manche der älteren Basmen gegen strava etwa richten sich gleich an mehrere Heilige, deren archaische Anrede noch immer auf ihre Funktion als atmosphärische Wesen hinweisen. So wird der hl. Ilija in den Versen einer solchen Basme bspw. als *gromovnik* (Donnerer bzw. Polterer) um Hilfe gegen die Angst des Patienten ersucht, die er gemeinsam mit seinem Bruder Pantelija und deren Schwester *Ognjena Marija* (Feuermarie) vernichten soll.¹⁰⁷⁵ Der Text der ist dabei weitaus bestimmter, indem er fordert:

¹⁰⁷² Ramet 2005: S. 274.

¹⁰⁷³ Vivod 2009: S. 242. Kursiv im Original..

¹⁰⁷⁴ Radenković 1996: S. 30.

¹⁰⁷⁵ Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 123.

„(...) gromom stravu pogodite, a munjom je opržite! / trifft die Angst mit dem Donnerschlag und schmort sie mit dem Blitzstrahl!“¹⁰⁷⁶

Die Entwicklung im Bereich magischer Dienstleistungen in den vergangenen Jahren mag nicht so offensichtlich und brisant sein wie es politische oder wirtschaftliche Faktoren aus der Region sind. Allerdings bleibt sie dennoch ein signifikantes Detail, das neben den Auswirkungen der ökonomischen Krise, auch das problematische Verhältnis von Religion und ethnischer Herkunft in Südosteuropa tangiert. Ein Nebeneffekt des Revitalisierungsprozesses ist etwa auch die Stilisierung bestimmter Heiliger zu Angehörigen der eigenen Ethnizität, durch die sie quasi nationalisiert werden.¹⁰⁷⁷ Außerdem stehen die Ereignisse für einen sehr komplexen, medizinischen Pluralismus, der neben der Konsultation konventioneller Schulmediziner auch magische Behandlungen und alternative Therapien inkludiert.¹⁰⁷⁸ Dort wo die offizielle Medizin versagt oder klinische Hilfe unbezahlbar bleibt, greifen alternative Methoden, die ergänzend oder substitutiv angewandt werden.¹⁰⁷⁹

Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund für die große Popularität von Magie, der in ihrer medienwirksamen Vermarktung liegt. Durch Mundpropaganda allein wird zumindest im Bereich moderner Magiewirkender kaum mehr geworben. Neben einschlägigen Anzeigen in Zeitungen und Fachzeitschriften werden Visitenkarten verteilt, Werbeplakate geschaltet oder durch TV-Auftritte von der eigenen Gabe überzeugt.¹⁰⁸⁰ Sendeformate bei denen Hellseher live in Rundfunk und Fernsehen ihre Fähigkeiten demonstrierten, waren insbesondere während der 90er Jahre beliebt.¹⁰⁸¹ Manche Magiewirkende verfügen mittlerweile sogar über ein Wartezimmer oder nehmen die Reservierungen ihrer Klienten telefonisch entgegen.¹⁰⁸² Mit dem Systemwechsel zum

1076 Kulišić, Petrović und Pantelić 1998: S. 123.

1077 Radulović 2012: S. 70–71.

1078 Jasarević 2012: S. 935.

1079 Radulović 2012: S. 81.

1080 Jasarević 2012: S. 926, vgl. auch Lindquist 2006: S. 24–25.

1081 Radulović 2007c: S. 77.

1082 Vivod 2009: S. 240–241.

Kapitalismus hat sich ein regelrechter Markt im Bereich magischer Dienstleistungen gebildet, der sich auch neuer Marketingstrategien bedient.¹⁰⁸³ Dabei agieren okkulte Anbieter bilateral, indem sie einerseits die große Nachfrage nach alternativen Behandlungen befriedigen und diese gleichzeitig evozieren.¹⁰⁸⁴ Die Kombination kalkulierter, ökonomischer Interessen mit manipulativen und zutiefst emotionalen Impulsen ist deswegen so erfolgreich, weil sie in verheißungsvoller Weise permanent die Wünsche und Bedürfnisse ihrer Klienten adressiert.¹⁰⁸⁵ Lindquist hat daher nicht Unrecht, wenn sie konstatiert: „(...) market and magic are bedfellows as close (albeit maybe uneasy) as rationality and emotions.“¹⁰⁸⁶

Das Element der Spezialisierung, das in der traditionellen Magie dadurch gegeben ist, dass eine *baba* meist nur bestimmte Basmen kennt, existiert auch im Umfeld der populären Magie. Allerdings wird es hier nicht allein durch den Ruf der Frauen publik bzw. das „worin ihnen nachgesagt wird besonders erfolgreich zu sein“¹⁰⁸⁷, sondern v.a. durch deren *Berufsbezeichnung*. Moderne Magiewirkende nennen sich etwa *vidovnjak* (Hellseher), *prorok* (Prophet), *ekstrasens* (Hellfühler), *psihoenergoterapeut* (Therapeut für Psychoenergie), *bioenergetičar* (Spezialist für Bioenergie), *beli mag* (Weißmagier) oder *iscelitelj* (Handaufleger).¹⁰⁸⁸ Und während die traditionelle Magie bis auf wenige Ausnahmen die Domäne älterer Frauen bleibt, mischen sich unter die Akteure der esoterischen Szene auch Männer. Um nachvollziehen zu können, wie es zu jenen Veränderungen im Magieverständnis kam, muss man einen Schritt zurückgehen und die Situation seit den 1990er Jahren beleuchten. Denn der medizinische Pluralismus etab-

1083 Lindquist 2006: S. 24. Lindquist hält die Verbreitung magischer Praktiken sogar für eine direkte Folge medialer Marketingmechanismen, durch welche einzelne *magi* ihre Arbeit inszenieren.

1084 Lindquist 2006: S. 40.

1085 Lindquist 2006: S. 40.

1086 Lindquist 2006: S. 40.

1087 Divac 2003: S. 112. Meine Übersetzung.

1088 Radulović 2007b: S. 261. Die Bezeichnungen stehen der Einfachheit halber alle in der maskulinen Form.

lierte sich als Folge eines Systemverlusts, zu dessen Profiteuren letztlich die Magiewirkenden zählten:

Alternatives to clinical medicine were stigmatized and practiced in relative secrecy throughout the period of scientific socialism, when Yugoslavia's modernization ideology and efficient public health system popularized the biomedical definitions of health, illness, and body. Since the 1990s war and subsequent peace, medical services have proliferated and entered the marketplace.¹⁰⁸⁹

Und so ist es nicht verwunderlich, wenn Praktiken wie die traditionelle strava Therapie einerseits als aussterbendes Wissen bezeichnet werden, während sie andererseits im Umfeld der Populärmagie ein florierendes Geschäftsmodell bleiben.¹⁰⁹⁰ Der direkte Vergleich mit Russland als postsozialistischem Land verdeutlicht zwar die Auswirkungen jenes Transitzustands auf das Gesundheitswesen, in dem sich heute eine Vielzahl von Dienstleistern tummeln. Und er veranschaulicht die ökonomischen und sozialen Faktoren, die zur Popularität magischer Dienstleistungen im Zuge der Desäkularisierung geführt haben. Doch die mediale Präsenz russischer *magi* differiert in einem Punkt entscheidend von jener ihrer südosteuropäischen Kollegen. Auf der Basis der Begleiterscheinungen des Krieges, die sich primär in den Ängsten der Bevölkerung zeigten, diente Magie auch zu Propagandazwecken. Daher ist ein Großteil ihrer Medialisierung etwa in Serbien dem Umstand geschuldet, dass Magie zeitweise politisch instrumentalisiert wurde.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁹ Jasarević 2012: S. 926–927.

¹⁰⁹⁰ Jasarević 2012: S. 926.

¹⁰⁹¹ Radulovic 2007b: S. 260–261.

5.4 Propaganda oder die Medialisierung der Divination in den 1990ern

Magic is like a knife. A surgeon can use it to perform an operation to save a life or a madman can use it to murder someone.¹⁰⁹²

„The first feature of Ur-Fascism is the *cult of tradition*. Traditionalism is of course much older than fascism.“¹⁰⁹³ So schreibt Umberto Eco in seinem Beitrag zur Kommemoration des europäischen Faschismus und identifiziert damit ein zentrales Argumentationselement nationalistischer Diskurse. Und obwohl die Narrative der Tradition das Ideal der kulturellen Homogenität propagiert, eignen sich Phänomene wie der Synkretismus gelegentlich auch als deren Medium. Dabei sollte man annehmen, dass sich gerade hybride Glaubensformen nicht für ethno-nationale Interessen missbrauchen lassen. Dass sie die Angst vor dem Anderen gewissermaßen dadurch aushebeln, da sie das Funkzionieren einer Symbiose vorleben. Aber wie ich bereits in Kapitel 2 angedeutet habe, ist es eben jene Mehrdeutigkeit, die den Synkretismus für hegemoniale Absichten attraktiv macht. Denn, so führt Eco weiter aus:

Syncretism is not only, as the dictionary says, ‘the combination of different forms of belief or practice’; such a combination must tolerate contradictions. Each of the original messages contains a sliver of wisdom, and whenever they seem to say different or incompatible things it is only because all are alluding, allegorically, to the same primeval truth. As a consequence, there can be no advancement of learning. Truth has been already spelled out once and for all, and we can only keep interpreting its obscure message.¹⁰⁹⁴

In Krisensituationen in denen ein gesteigertes Bedürfnis nach Sicherheit und Stabilität besteht, fallen die verheißungsvollen, zweideutigen Botschaften der Magie mitunter auf besonders fruchtbaren Boden.

¹⁰⁹² Truzzi 1972: S. 17. Truzzi zitiert hier eine Interviewpartnerin.

¹⁰⁹³ Eco 1995: S. 201.

¹⁰⁹⁴ Eco 1995: 202.

Deshalb bleiben die soziale und individuelle Frustration, die aus einer wirtschaftlichen Schieflage oder politischen Fehlentscheidungen entstehen können, ein ewiger Nährboden für falsche Ideale und Versprechungen.¹⁰⁹⁵ Postsozialistische Therapien wie die *strava* Behandlung kurieren nicht ohne Grund v.a. Stresssymptome und Angstneurosen, die zu einem Großteil aus der Abhängigkeit der Leute vom schwachen Arbeitsmarkt resultieren.¹⁰⁹⁶ Da die Divination einen wesentlichen Bestandteil magischer Sitzungen bildet, geht es meist um die Zukunftsängste der Klienten oder um die Lösung bestimmter Probleme, die für schicksalhaft gehalten werden.¹⁰⁹⁷ Dabei kann der Schicksalsbegriff einmal als unausweichliche Tatsache, also fatalistisch erlebt werden; oder aber die Ereignisse werden als manipulierbar und veränderlich ausgelegt.¹⁰⁹⁸ In beiden Fällen stellt Magie eine Möglichkeiten der persönlichen Einflussnahme dar, die entweder hilft Schwierigkeiten schneller zu bewältigen oder versucht Entwicklungen bewusst zu lenken. Dadurch vermittelt sie dem Individuum das Gefühl, wieder selbst Herr der Lage zu sein. Zu den Faktoren, welche die Aktualität von Magie in der Region bedingen, addiert sich demnach noch ein weiterer hinzu: eine allgemeine Perspektivlosigkeit, die sich in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft äußert. Und eben die Auslegung jener Zukunft durch Magiewirkende wusste das Milošević Regime subtil für sich zu nutzen.¹⁰⁹⁹

Als in den 90er Jahren existenzielle Ängste und eine vorübergehende Ressourcenknappheit infolge der U.N. Sanktionen gegen Serbien die Lebensumstände drastisch verschlechterten, florierte das Geschäft mit dem Aberglauben.¹¹⁰⁰ Insbesondere in den Großstädten entstand eine Lücke in der medizinischen Versorgung der Bevölkerung, die viele

1095 Eco 1995: S. 202–203.

1096 Jasarević 2012: S. 936. Jasarević schreibt nicht umsonst: „The social, however, is constantly distended with new misfortunes, disorders, and income-making or money losing opportunities, all of which are treated by *strava* specialists.“ Ebd., S. 936.

1097 Radulović 2007c: S. 110.

1098 Radulović 2007c: S. 110.

1099 Radulović 2007b: S. 262.

1100 Papić 1999: S. 164, zum Aufkommen alternativer Glaubensbewegungen in den 1990ern vgl. Radulović 2007b: S. 261–262.

dazu zwang auf andere Mittel auszuweichen. Erst vor einigen Jahren erfuhr ich von einer Freundin, dass manche Mütter damals rote Wollfäden um das Handgelenk ihrer Babies banden, weil sie glaubten ihre Kinder dadurch vor Krankheit schützen zu können.¹¹⁰¹ Allein Belgrad verzeichnete für die Jahre 1992–1994 einen Anstieg der Kindersterblichkeit bei Neugeborenen von 12 auf 16 Prozent.¹¹⁰² Selbst 1999 lebten noch 50–70 Prozent der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze, der Schwarzmarkt blühte und Korruption war an der Tagesordnung.¹¹⁰³ Zu den Auswüchsen dieses taumelnden Gesellschaftssystems zählte ein rasanter Werteverlust und die plötzliche Bedeutungslosigkeit bestimmter Institutionen, Titel oder Tätigkeiten.¹¹⁰⁴ Viele unter dem Kommunismus wichtige Arbeitsplätze hatten ihre Funktion verloren, Löhne wurden oft nicht ausgezahlt und das bisherige Rechtssystem brach ein.¹¹⁰⁵ In der Forschung wird der damalige Zustand häufig als Prozess der ‚Dezivilisierung‘ oder schlicht als ‚zerstörte Gesellschaft‘ beschrieben, in welcher das Dasein nur noch von einer ‚Kultur des Überlebens‘ (*kultura preživljanja*) bestimmt war.¹¹⁰⁶

Der ‚Alltag‘ eines Großteils der drastisch verarmten Bevölkerung macht den Eindruck eines mühevollen Überlebens, in dessen Namen man aufhört darüber nachzudenken, was ‚erlaubt‘ [und] ‚legitim‘ ist.¹¹⁰⁷

Trotz des Wegfalls bislang gültiger Normen und Gesetze, deren Einhaltung nun mehr im eigenen Ermessen lag, hielten einige an den gewohnten Strukturen fest.¹¹⁰⁸ Während andere gänzlich im eigenen Interesse handelten und dabei einen rücksichtslosen Individualismus an den Tag legten, der primär das eigene Überleben sichern sollte.¹¹⁰⁹

1101 In der traditionellen Magie symbolisiert der rote Wollfaden das Leben bzw. die Blutlinie und soll böse Geister fernhalten. Analog dazu steht die Farbe Schwarz etwa für den Tod und wird mit negativer Magie in Verbindung gebracht.

1102 Papić 1999: S. 164.

1103 Papić 1999: S. 166.

1104 Bolčić 1994: S. 142.

1105 Bolčić 1994: S. 142–143.

1106 Bolčić 1994: S. 144.

1107 Bolčić 1994: S. 143. Meine Übersetzung. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

1108 Bolčić 1994: S. 142.

1109 Bolčić 1994: S. 144.

Auch in anderen Gebieten Ex-Jugoslawiens waren viele der Menschen auf die Hilfe ihrer Verwandten oder den direkten Austausch materieller Güter angewiesen. Dabei hat sich die wirtschaftliche Lage der Westbalkanländer bislang nur schleppend erholt. Was Jasarević exemplarisch für die gegenwärtige sozio-ökonomische Situation im multiethnischen Bosnien beschreibt, gilt in ähnlicher Weise für die gesamte Region.¹¹¹⁰ Schulden die kaum jemals zurückgezahlt und stattdessen in Form materieller Waren beglichen werden, prägen das Zusammenleben: „(...) the spread of the new market after socialism reinvigorated gifting, partly because of the shortage of income and cash.“¹¹¹¹ Hinzu kam eine allgemeine Verunsicherung in Bezug auf die Auslegung der eigenen Identität, die plötzlich nicht mehr in Begriffen des kommunistischen Staatsbürgertums möglich war. Davon waren auch die gewohnten Genderrollen und die Wahrnehmung der Nachbarstaaten betroffen, da Nationalität zunehmend über ethnische Parameter definiert wurde.¹¹¹² Die Anziehungskraft esoterischer Konzepte basiert daher vermutlich ebenso auf der Option einer neuen Selbstdefinition, die alternative Glaubenskonzepte offerieren.¹¹¹³ Lindquist nennt neben einer neuen sozialen Identität v.a. die Generierung moralischer Werte als zentrale Gründe für die Anziehungskraft des okkulten Markts im Postsozialismus.¹¹¹⁴ In jenem Prozess der Umstrukturierung gesellschaftlicher Normen wurde von offizieller Seite jedoch primär auf traditionelle Werte zurückgegriffen, die schlicht als stabil galten. An dieser Trias aus Tradition, Nation und Patriarchat konnten alternative, religiöse Elemente nur deshalb partizipieren, da ihre Legitimation zum Teil darauf basierte.¹¹¹⁵ Denn wie Shaw und Stuart über synkretistische Vorstellungen schreiben, so bedarf es nur weniger Mechanismen, um diesen schließlich neue Deutungsebenen zuzuschreiben und sie situativ anzugleichen.¹¹¹⁶ Und so fanden sie im nationalistischen Diskurs der 90er Jahre, der sich im Schlagschatten ethnischer Säuberungen um

1110 Jasarević 2012: S. 935.

1111 Jasarević 2012: S. 935.

1112 Papić 1999: S. 158.

1113 Lindquist 2006: S. 24.

1114 Lindquist 2006: S.24.

1115 Papić 1999: S. 158.

1116 Shaw and Stuart 1994: S. 158.

die Frage kultureller Authentizität drehte, durchaus Anklang. Ihre Perzeption als kulturelles Unikum wurde nicht zuletzt durch solche akademischen Arbeiten befeuert, die den Begriff der ‚Volksreligion‘ und der ‚Volksorthodoxie‘ propagierten.¹¹¹⁷ Beim Versuch die Folgen der Desäkularisierung wissenschaftlich abzubilden, spielten beide Termini eine entscheidende Rolle. Denn sie hinterfragen die alltägliche Glaubenspraxis der Bevölkerung auf eine Weise, die ihren politischen Missbrauch erst ermöglichte. Indem der ‚Volksglaube‘ als jene Form von Religiosität beschrieben wird, die der revitalisierten, orthodoxen Glaubensausübung der damaligen Bevölkerung am nächsten stand, wird er zu deren *wahrer Religion*. Er erhält eine kulturelle Einzigartigkeit, die an den Diskurs des Traditionellen und die Parameter des *Ethnonationalismus* anknüpft.¹¹¹⁸

Vor dem Hintergrund jener Retraditionalisierung, die unter Miloševićs Amtszeit begann, erhielten Magiewirkende vermehrt Autorität und Gehör.¹¹¹⁹ Wie Radulović schreibt, so ist das große Interesse an Divination und deren massive Präsenz in den Medien der 90er Jahre auf deren Legitimation durch die traditionelle Magie zurückzuführen.¹¹²⁰ Die allgemeine fatalistische Haltung gegenüber dem Schicksal sowie der Drang dieses aufzudecken, trugen dabei oftmals einen nationalistischen Unterton, der von Seiten der Politik bewusst gefordert wurde.¹¹²¹ Etwa finanzierte die damalige Regierung beliebte *vidovnjaci* (Wahrsager), die durch falsche Prophetie das Regime unterstützen und die öffentliche Sympathie auf Seiten der Machthaber halten sollten.¹¹²² Auf Sendern wie TV Politika, TV Pink und dem staatlichen RTS traten sie in neuen Sendeformaten in Kontakt mit den Zuschauern, lasen ihnen die Zukunft oder prophezeiten politische Entwicklungen.¹¹²³ Einer Hellscherin zufolge, habe die damalige Regierung von

1117 Bandić 1997: S. 58–59.

1118 Shaw und Stuart 1994: S. 7. Zum Begriff des Ethnonationalismus vgl. Radulović 2012: S. 26.

1119 Papić 1999: S. 158.

1120 Radulović 2007b: S. 267.

1121 Radulović 2007b: S. 267.

1122 Radulović 2007b: S. 271.

1123 Radulović 2007c: S. 147–148.

ihnen verlangt, positive Energie zu verbreiten und nichts Negatives über sie zu äußern.¹¹²⁴ Diese Art der Propagandadivination begann bereits kurz nach Ausbruch des Bürgerkriegs, wobei vereinzelte *vidovnjaci* Milošević mit ihren Botschaften später noch bis zu dessen Prozess in Den Haag protegierten.¹¹²⁵ Zu den bekanntesten unter ihnen zählten bspw. Kleopatra, die hellstichtige Vava und deda Miloje, die mit ihren Botschaften in Rundfunk und Presse zunächst einheitlich hinter dem Regime standen.¹¹²⁶ In ihren Prophezeiungen befürworteten sie jahrelang den politischen Kurs, glorifizierten Milošević als politisches Oberhaupt und versprachen trotz der Krise eine baldige wirtschaftliche Prosperität.¹¹²⁷ Zugleich bediente sich ein Großteil der Prophezie jener Jahre des Opfermythos, der das serbische Volk als leidende Einheit inszenierte, dessen einzige Hoffnung in der Beibehaltung des politischen Kurses lag.¹¹²⁸ Die fatale, ideologische Macht, welche die Regierung dadurch erhielt, ist nicht zu unterschätzen. Denn die Prohezeiungen provozierten bewusst kollektive Ängste und Vorstellungen, die tief im nationalen Gedächtnis verankert waren.¹¹²⁹ Dazu gehörte in ganz entscheidendem Maße der Glaube daran als Nation verflucht zu sein, der seinerseits den Weg für politische Alleingänge und weitere Abschottung ebnete.¹¹³⁰ Zudem stellt die Annahme eines kollektiven Fluchs, der außerhalb unseres Einflussbereichs zu sein scheint, ein dankbares Alibi für die eigene Verantwortung dar.¹¹³¹

Prophetien gelangen vor dem Hintergrund gewöhnlicher Geschichten zu Bedeutung, werden populär und blasen sich auf das Niveau eines Mythos auf, weil sie von ‚Autoritäten‘ erzählt werden, die außergewöhnliche

1124 Radulović 2007b: S. 271.

1125 Radulović 2007b: S. 274. Milošević wurden dabei u.a. paranormale Kräfte unterstellt mit denen er Einfluss auf die dortigen Richter genommen habe. An solchen Gerüchten hatte insbesondere der ukrainische *magi* Oskar Potapenko Anteil, der behauptete Milošević sei der ehemalige Schüler eines bekannten russischen Okkultisten. Ebd., S. 275.

1126 Radulović 2007c: S. 99.

1127 Radulović 2007b: S. 272–274.

1128 Radulović 2007c: S. 152–153.

1129 Radulović 2007c: S. 152.

1130 Radulović 2007c: S. 152.

1131 Radulović 2007c: S. 152–153.

Fähigkeiten der Zukunftsschau besitzen. Auf diese Weise konstruieren sie neue Mythen oder reinterpretieren alte, indem sie ihnen neue Funktionen als politische Mythen verleihen, die ein wichtiger Teil der nationalen ‚Mythologie des Fortbestands und der Identität‘ sind. Die klassischen Propagandamethoden sollten durch die luziden Botschaften der Wahrsager die öffentliche Aufmerksamkeit von den wahren Verantwortlichen jener Krise der 90er Jahre abwenden.¹¹³²

Im Unterschied zu Kleopatra und Vava, von denen Letztere schnell den Beinamen einer ‚Regimprophetin‘ erhielt, soll es sich bei deda Miloje jedoch um eine fiktive Figur aus der Feder eines Journalisten gehandelt haben.¹¹³³ Malinowskis These, dass Magie nie auf beliebige Weise wirke, sondern stets in einem durch die Tradition festgelegten Modus, bewahrheitet sich hier am deutlichsten.¹¹³⁴ Denn die Figur deda Milojes generierte ihre Anziehungskraft und Kredibilität aus der Tradition männlicher Divination. Neben einigen anderen Sehern waren es im 19. Jahrhundert v.a. Miloš und dessen Neffe Mitar Tara-bić aus Kremna, deren Weissagungen als *kremansko proročanstvo* (Kremna Prophezeiungen) große Bekanntheit erlangten.¹¹³⁵ Da sie auch politische Ereignisse wie etwa die Rückkehr des tot geglaubten Miloš Obrenović, sowie das Ende seiner Herrschaft und diverse weitere Machtwechsel ihrer Zeit voraussagten, wurde ihre Prophetie lange nur im Geheimen kommuniziert.¹¹³⁶ Ein besonderes Merkmal ihrer Weissagungen bleibt deren weltpolitische Tragweite, denn sie tangieren u.a. die Befreiung Serbiens von der osmanischen Besatzungsmacht, den Beginn des Ersten und Zweiten Weltkriegs und das Ende des Österreichischen Königshauses.¹¹³⁷ Diese spezifische Verbindung der männlichen Prophetie zur öffentlichen Sphäre findet sich auch im Hinblick auf andere damalige Seher, wie etwa dem aus

1132 Radulović 2007b: S. 278. Meine Übersetzung.

1133 Radulović 2007b: S. 271. Man darf annehmen, dass die Bezeichnung *deda* (Großvater) dabei bewusst gewählt wurde und in Anlehnung an den *baba* Begriff, Weisheit und Autorität suggerieren soll.

1134 Malinowski 1978 [1925]: S 92.

1135 Kazimirović 1941: S. 484 und S. 497.

1136 Kazimirović 1941: S. 485 und S. 503–505.

1137 Kazimirović 1941: S. 503–504.

der Herzegowina stammenden Mato Glušac.¹¹³⁸ Dieser galt vielen aufgrund seiner Hellsichtigkeit als *zduhać* und genoß als Wahrsager sogar den besonderen Schutz der Obrigkeit.¹¹³⁹ Was jedoch Miloš und Mitar Tarabićs Prophezeiungen auszeichnet, ist die Legende die sich um sie rankt. So soll Miloš Tarabić einst seinen eigenen Tod voraussehen und sich posthum seinem Neffen Mitar offenbart haben.¹¹⁴⁰ Ihre Weissagungen erhalten daher quasi *über den Tod hinaus* eine zusätzliche Autorität. In dieses Bild des mahnenden Alten passt auch die Figur deda Milojes, der in apokalyptischen Szenarien vor einem Machtwechsel innerhalb Serbiens warnte und das Image Miloševićs als auserwähltem Staatsmann zeichnete.¹¹⁴¹

Dabei vereinfachte die Tatsache, dass die Kremna Prophezeiungen ehemals verboten waren und nunmehr als verloren galten deren Missbrauch deutlich.¹¹⁴² Etwa tauchten um die Jahrtausendwende in den Medien immer wieder angebliche Textfragmente auf, die verschiedentlich interpretiert und zu Gunsten bestimmter Politiker ausgelegt wurden.¹¹⁴³ Und so geisterte pünktlich im Vorfeld der Wahlen im Jahr 2000 ein Auszug jener Weissagungen durch die Presse, demzufolge ein Mann an die Macht käme, „(...) der in seinem Nachnamen den Namen des Dorfes trage, aus welchem er stamme.“¹¹⁴⁴ Angesichts der großen Popularität die Magie damals besaß, verwundert es nicht, dass Vojislav Koštunica, dessen familiäre Wurzeln tatsächlich in Koštunici liegen, nur wenig später an die politische Spitze des Landes gewählt wurde. Als jedoch zwei Jahre nach dessen Wahlsieg bekannt wurde, dass die Prophezeiung frei erfunden war und man ob ihres Erfolges selbst erstaunt gewesen sei, taten die Initiatoren dies mit den Worten: „Die Leute lieben Mythen. Die

1138 Radulović 2007c: S. 61.

1139 Radulović 2007c: S. 61.

1140 Radulović 2007c: S. 60–61. Radulović zeichnet kein sehr schmeichelhaftes Bild von Miloš Tarabić, der an Epilepsie gelitten haben und ein Sonderling gewesen sein soll. Man habe ihn für verrückt gehalten, insbesondere da er kaum Kontakt zu seinem Umfeld suchte und es vorzog das Vieh im Gebirge zu hüten. Ebd., S. 60.

1141 Radulović 2007b: S. 271.

1142 Radulović 2007b: S. 277.

1143 Radulović 2007b: S. 277.

1144 Radulović 2007b: S. 277. Meine Übersetzung.

Menschen wollen, dass ihnen Geschichten von Propheten erzählt werden, es geht [dabei] um eine tief verwurzelte, pagane Auslegung des Schicksals.“¹¹⁴⁵

5.5 Wa(h)re Magie: zwischen Adaption und Abstraktion

Zweifellos haben das politische Klima jener Dekade und die nachfolgenden gesellschaftlichen Entwicklungen dazu beigetragen, dass die Magie aus ihrer traditionellen Nische ins Licht der Öffentlichkeit gerückt wurde. Was lange eine verschwiegene Handlung mit beinahe konspirativem Charakter darstellte, mauserte sich mit Beginn der 90er Jahre schlagartig zu einem öffentlichen Event. Gemäß dem feministischen Slogan „The Personal is Political“¹¹⁴⁶ nutzten das Regime, aber auch einzelne Magiewirkende die verzweifelte Stimmung der Bürger bewusst, um diese mittels Divination zu manipulieren. Einen Eindruck jener Verzweiflung unter der damaligen Bevölkerung vermittelt auch die Suche nach Vermissten und Kriegsopfern mit Hilfe einzelner Hellseher.¹¹⁴⁷ Diese Instrumentalisierung von Prophetie als Propagandainstrument ist objektiv betrachtet kein neues Phänomen. Denn wie Eco bereits erkannte, sind Widersprüche im synkretistischen Kosmos nur deshalb unerheblich, da sie scheinbar alle auf dieselbe archaische Wahrheit verweisen.¹¹⁴⁸ Das erlaubt letztlich die beliebige Auslegung prophetischer Weissagungen, ohne dass diese an Glaubwürdigkeit oder Autorität einbüßen würden. Zudem markierte das Öffnen medialer Kommunikationskanäle im postsozialistischen Raum ein wichtiges Moment im Umgang mit bis dato marginalisierten Praktiken, die nun ins Zentrum des öffentlichen Interesses rückten.¹¹⁴⁹ Schon per se bleibt alles Exotische, selbst wenn es als Teil der eigenen Kultur noch so heimisch erscheint, ein idealer Gegenstand medialer Inszenierung. Und für derartige Plattformen, die Lindquist treffend als *public arenas*

1145 Radulović 2007b: S. 278. Zitiert nach *Blic* vom 03. Januar 2002. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

1146 Papić 1999: S. 159.

1147 Radulović 2007c: S. 79.

1148 Eco 1995: S. 202.

1149 Lindquist 2006: S. 35.

bezeichnet, scheint die Magie als Spiegel verdeckter sozialer Interaktionen und menschlicher Probleme prädestiniert zu sein.¹¹⁵⁰ Ihre Popularisierung ist daher eine Entwicklung, die parallel dazu ebenso im Russland der 1990er Jahre zu beobachten war, wo eine ähnliche Faszination für das Okkulte die Medienlandschaft prägte:

Healers of all descriptions started to advertise in newspapers, and information about them, self-crafted or compiled by journalists, became available on radio and on TV. From being underground, and somewhat dubious from the ideological point of view, healing suddenly came out of closet, as it were. Initially, in the early 1990s, it almost acquired the character of mass hysteria.¹¹⁵¹

Die atheistische Grundhaltung im Kommunismus unterdrückte lange eine freie Ausübung der Glaubensvorstellungen, obschon sie wie am Beispiel der traditionellen Magie deutlich wird, dennoch verdeckt stattfand. Diesem Umstand ist auch das zeitlich verzögerte Aufkommen esoterischer Bewegungen geschuldet, die sich im Westen bereits in den frühen 70er Jahren im urbanen Raum verbreiteten.¹¹⁵² Zwar kann man für Südosteuropa nicht vom Vorhandensein einer esoterischen Szene wie in den westeuropäischen Ländern sprechen, denn dort zeigen sich alternative Glaubensvorstellungen in sehr viel kleineren Dimensionen.¹¹⁵³ Aber da sie in Anlehnung an die westliche Esoterikszene entstanden sind, weisen sie einige signifikante Gemeinsamkeiten auf. Dazu zählt neben der Möglichkeit Magie frei von jeglicher Beschränkung praktizieren zu können, auch deren autodidaktische Aneignung. Wie sich die Szene jedoch jeweils darstellt, hängt in hohem Maße vom länderspezifischen Kontext ab. Doch ein starkes Interesse an Astrologie, Parapsychologie oder an östlicher Philosophie zeigen grundsätzlich alle okkulten Gruppierungen.¹¹⁵⁴

1150 Lindquist 2006: S. 35.

1151 Lindquist 2006: S. 35.

1152 Truzzi 1972: S. 16–17.

1153 Radulović 2007b: S. 265.

1154 Truzzi 1972: S. 18.

Das große Ansehen bioenergetischer Heiler in Russland etwa lässt sich nicht allein auf die Tradition der *babka* oder ethnomedizinische Methoden zurückführen, sondern gewinnt seine Legitimation auch aus den Rahmenbedingungen, die zuvor vom kommunistischen System geschaffen wurden. Denn damals gehörten biomedizinische Therapien zum offiziellen Kanon des Gesundheitswesens.¹¹⁵⁵ Hinter den semi-wissenschaftlichen Selbstbezeichnungen mancher Magiewirkender als Therapeut der Bioenergie etc. verbirgt sich also die Referenz auf den übergeordneten, offiziellen Kontext aus welchem sie ihre Autorität einst ableiteten. Ähnliches gilt für die Astrologie, der im Gegensatz zu anderen Divinationsmethoden häufig der Ruf anhaftet eigentlich eine Art Wissenschaft zu sein.¹¹⁵⁶ Daher ist es nicht verwunderlich, dass das öffentliche Interesse an der Zukunftsschau in Serbien zunächst durch das Aufkommen astrologischer Agenturen geweckt wurde, die eine Aura der Seriosität bzw. Legalität umgab.¹¹⁵⁷ Frei nach dem Motto: „The stars may affect no one, but astrology affects everyone.“¹¹⁵⁸ Wie tief diese scheinbar wissenschaftliche Seite der Divination allerdings reichen kann, wird anhand geheimdienstlicher Aktionen im Bereich des Paranormalen deutlich. So wurden Menschen mit angeblich luziden Fähigkeiten u.a. für Spionageexperimente oder parapsychologische Interventionen instrumentalisiert.¹¹⁵⁹

Die Entwicklung vieler postsozialistischer Länder hin zum medizinischen Pluralismus und der Verbreitung alternativer Glaubenskonzepte lässt sich also durchaus als Versuch lesen, kulturhistorische Ver-

1155 Lindquist 2006: S. 30. Lindquist beschreibt die Situation ausschließlich für Russland.

1156 Radulović 2007b: S. 267.

1157 Radulović 2007b: S. 267.

1158 Truzzi 1972: S. 20.

1159 Lindquist 2006: S. 34. Lindquist erwähnt dabei insbesondere Spionageaktionen des KGB, das mit Hilfe hellsehtiger Teilnehmer Einblick in die Pläne politischer Gegner gewinnen wollte. Solche Unterfangen endeten nicht selten tödlich für die angeblichen Wahrsager. Vgl. hierzu auch Radulović 2007b: S. 270. Im Serbien der 90er Jahre war es v.a. die Gruppe *Grupa 69* die mittels Telepathie und Parapsychologie vermeintlich negative Energien des Kriegsgeschehens auflösen oder zurücksenden sollte. Neben namhaften Intellektuellen, Astrologen und Politikern zählten auch einige Militärs zu deren Korpus.

änderungen sinnvoll zu verarbeiten.¹¹⁶⁰ Es bleibt jedoch aus den oben genannten Gründen schwer die okkulte Szene in Südosteuropa begrifflich einzugrenzen. Als ich die Recherchen hierzu begann, habe ich mich mit meinen Prämissen weitestgehend an der westlichen Esoterikszene orientiert. Deren Anhänger definieren ihre Spiritualität über Parameter wie Selbsterkenntnis, Bewusstseinsweiterung und die autarke Aneignung magischen Wissens.¹¹⁶¹ Als Bewegung die vornehmlich im urbanen Raum entstanden ist, spielen Bildung und Unabhängigkeit im Bezug auf die individuelle Lage der Magiewirkenden eine nicht unwesentliche Rolle.¹¹⁶² Der Hexenbegriff etwa wird mittlerweile problemlos als Selbstbezeichnung gewählt. Um mit Marcello Truzzi zu sprechen, drückt sich darin auch der Verlust einer gewissen Distanz und Ehrfurcht vor dem Irrationalen aus, der uns einen spielerischen Umgang damit erlaubt.¹¹⁶³ Hinzukommt, dass die Hexenfigur hier positiv konnotiert ist, ein Leitbild für die emanzipierte, selbstbestimmte Frau abgibt und jenseits gesellschaftlicher Vorgaben scheinbar eigene moralische Maßstäbe etabliert.

Dieser Prozess an dessen Ende ein meliorativer Hexenbegriff steht, konnte tatsächlich erst mit dessen Abstrahierung im 18. Jahrhundert einsetzen, als Magie im Zuge der Aufklärung zum Phantasiekonstrukt degradiert wurde.¹¹⁶⁴ Die Verbrechen der Inquisition wurden seitens einiger Intellektueller kurzerhand zum Versuch der Ausmerzungen einer paganen Religion erklärt, der die damalige Kirche und den Staat schließlich angreifbar machte.¹¹⁶⁵ Durch seine Rezeption in Kunst und Literatur gelangte der Hexentopos nur wenig später schließlich zu neuer Popularität und wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts, von der Romantik bis zum *fien de siècle* immer stärker aufgeladen.¹¹⁶⁶ Auch

1160 Jasarević 2012: S. 918.

1161 Truzzi 1972: S. 14.

1162 Radulović 2007c: S. 180.

1163 Truzzi 1972: S. 29–30.

1164 Hutton 2002: S. 234.

1165 Hutton 2002: S. 234.

1166 Hutton 2002: S. 234–235. Hutton erwähnt hier v.a. Jules Michelet Veröffentlichung *La Sorcière* als Wegbereiter einer folkloristischen und romantisierten Hexen- und Magievorstellung.

Julio C. Baroja konstatierte, dass das Sujet viel seiner ursprünglichen Ernsthaftigkeit durch die Stilisierung zur Kunstfigur verloren hat.¹¹⁶⁷

The witch herself became more and more banal, with parts in musical comedies and operettas, melodramas and novelettes. Regional literature made considerable use of her, and *fin de siècle* poets, decadents and the like, also exploited her.¹¹⁶⁸

Die Metamorphose der Hexenfigur von der hässlichen Alten zur *femme fatale* historistischer Gemälde markiert letztlich eine Zersplitterung innerhalb ihrer Ikonographie, die ohne deren Erotisierung in den Künsten nicht möglich gewesen wäre. Obwohl der Spiritismus im viktorianischen England einige okkulte Orden hervorbrachte, deren Mitglieder sich als Magier oder Druiden verstanden, gruppierten sich neopagane Hexenzirkel erst ab den 1950er Jahren.¹¹⁶⁹ Erste Kulte wie Gerald Gardeners Wicca Religion generierten ihre Legitimation aus wissenschaftlichen Beiträgen wie jenen Margaret Murrays, welche die Existenz eines vorchristlichen, paganen Kultes vermeintlich bestätigten.¹¹⁷⁰ Ausgehend von der Exotisierung des Hexentopos im 19. Jahrhundert, wandelte sich die Figur mit den alternativen Glaubensbewegungen der 1970er und 80er Jahre schließlich beinahe zu einer Ikone feministischer Neopaganer.¹¹⁷¹ Hexerei war in diesem Kontext primär Ausdruck eines archaischen Matriarchats und Mittel zur individuellen Freiheit, jenseits patriarchaler Ideologien.¹¹⁷² Der Wandel des Frauenbilds und die Emanzipation haben daher einen erheblichen Anteil an dieser sehr *modernen* Wahrnehmung der Hexe.

1167 Baroja 2001 [1964]: S. 224.

1168 Baroja 2001 [1964]: S. 225. Kursiv im Original.

1169 Pearson 2002: S. 32.

1170 Hutton 2002: S. 235. In diesem Kontext diene die Hexenfigur in ihrer Nacktheit, ihrer moralischen Zügellosigkeit und Naturverbundenheit auch als Gegenentwurf zum pruden, industrialisierten Bürgertum mit seinen ehernen Konventionen und gesellschaftlichen Zwängen. Vgl. ebd., S. 231–232.

1171 Pearson 2002: S. 36–37.

1172 Pearson 2002: S. 37–38.

Obwohl die Gleichstellung der Geschlechter auch ein wesentlicher Aspekt sozialistischer Politik war, die erstmals die Schulpflicht für Mädchen einführte und Frauen auf dem Arbeitsmarkt integrierte.¹¹⁷³ War der Hexenbegriff in Südosteuropa zu einem Großteil völlig anderen Bedingungen unterworfen. Und so hat sich während meiner Forschungen gezeigt, dass der Kontext derart stark differiert, dass die Phänomene zwar miteinander verglichen, nicht aber gleichgesetzt werden können. Etwa gelangten die Ideen okkulten Zirkel und spiritistischer Gesellschaften Anfang des 20. Jahrhunderts zwar auch bis in die intellektuellen Kreise auf dem Balkan, wo sie in einschlägigen Zeitschriften und Publikationen ihren Widerhall fanden.¹¹⁷⁴ Aber von einer Wiederverzauberung der Welt wie sie im industrialisierten Mitteleuropa stattfand, kann man nicht sprechen. Vielmehr handelte es sich um die Adaption europäischer Modethemen, die sich auf die Rezeption jener Vorstellungen beschränkte.¹¹⁷⁵ Denn einzelne Magiewirkende, deren Verfolgung die herrschenden Staatsmänner damals ausdrücklich untersagten, genossen teilweise noch immer ein sehr hohes Ansehen. Über die blinde *vračara* Ilinka aus dem Dörfchen Sip, zu deren Klientel Mitte des 19. Jahrhunderts Menschen aus Serbien, Bulgarien, Rumänien und der Türkei zählten, wird berichtet: „Mit dieser ihrer Arbeit erwirtschaftete sich Ilinka ein hübsches Haus, trug Dukaten an einer Schnur um den Hals und kleidete sich in seidene Gewänder.“¹¹⁷⁶ Die Selbstverständlichkeit mit der Magie im Alltagsleben betrieben wurde und die schwierige politische Lage der Region, ließen das Okkulte dort nie zum Kunstgegenstand werden. Und zu der Zeit als Gardener seinen Wicca Orden gründete, herrschte in Südosteuropa längst das kommunistische Regime, das derartige Interessen vollständig unterband. Gleichzeitig wurde die Geschlechterdichotomie in Südosteuropa nie vollständig aufgehoben, da traditionelle patriarchale Werte, Mutter-

1173 Gudac-Dodić 2007: S. 168–169 und S. 173–174.

1174 Radulović 2007c: S. 63. Insbesondere um die Jahrhundertwende und teilweise bis in die 1930er Jahre erschienen einige Publikationen zu spiritistischen Themen. Darunter waren Zeitschriften mit Titeln wie *Novo sunce* (Die neue Sonne), *Život* (Das Leben), *Dva sveta* (Zwei Welten) oder Branislav Petronijevićs 1918 erschienene Ausgabe *Spiritizam*.

1175 Radulović 2007c: S. 63–64.

1176 M.Đ. Milićević zitiert nach Radulović 2007c: S. 63. Meine Übersetzung.

schaft und Familie ihren dominanten Stellenwert konstant beibehielten.¹¹⁷⁷ Die Aufwertung weiblicher Arbeitskraft sowie deren gleichwertige Positionierung im Zentrum der Gesellschaft, ihr Zugang zum Bildungswesen und das Recht der politischen Selbstbestimmung waren sicher eine Errungenschaft des Sozialismus.¹¹⁷⁸ Daraus resultierte letztlich jedoch eine Doppelbelastung, die den Frauen zwar die Ausübung eines Berufes erlaubte, die klassische komplementäre Arbeitsteilung innerhalb der Familien aber nicht hinterfragte.¹¹⁷⁹ „The favorite slogan of socialist Yugoslavia was ‘Woman as a housewife, a lover, and a worker’.“¹¹⁸⁰

Insbesondere in der jüngsten Vergangenheit seit dem Ende des Bürgerkriegs war eine erneute Zuspitzung der Genderrollen zu beobachten, durch welche Frauen v.a. wirtschaftlich zunehmend in Abhängigkeiten geraten sind. Die Ursache hierfür liegt primär in den politischen und ökonomischen Umwälzungen, infolge einer sich wandelnden Gesellschaftsstruktur.¹¹⁸¹ Unter diesen Umständen wurde die Familie für viele zum einzig sicheren Gefüge, in dem sie finanziellen und sozialen Rückhalt fanden.¹¹⁸² So sind Frauen heutzutage in politischen Kreisen noch immer völlig unterrepräsentiert, werden meist in unsicheren Erwerbsverhältnissen angestellt oder arbeiten zu Gunsten ihrer Familien überhaupt nicht mehr.¹¹⁸³ Für den Rückzug der Frau ins Private und ihren Ausschluss aus zentralen Lebensbereichen, bot die ökonomische Krise daher optimale Bedingungen.¹¹⁸⁴ Auch im öffentlichen Diskurs werden Frauen wieder primär nach deren reproduktiven Fähigkeiten und ihrer physischen Attraktivität bewertet.¹¹⁸⁵ Somit haben sie sich aus ihrer marginalen Position letztlich nicht herausbewegt, son-

1177 Gudac-Dodić 2007: S. 187–188. Vgl. hierzu auch Brunnbauer 2002: S. 161.

1178 Andjelković 1998: S. 235.

1179 Bracewell 1996: S. 214.

1180 Andjelković 1998: S. 236. Daneben verfügten Frauen im Durchschnitt über ein wesentlich niedrigeres Einkommen, im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen. Ebd., S. 235–236.

1181 Andjelković 1998: S. 238.

1182 Andjelković 1998: S. 238.

1183 Bracewell 1996: S. 213.

1184 Andjelković 1998: S. 241.

1185 Papić 1999: S. 154–155.

dern sind in diese zurück gedrängt worden. Anstatt also mehr Freiheit zu erlangen, so konstatiert Branka Andjelković, sei die Frau im Postsozialismus wieder zu ihrer traditionellen Genderrolle zurückgekehrt, aus der sie vor nicht allzu langer Zeit herauskatapultiert worden war.¹¹⁸⁶ Diese Repatriarchalisierung bleibt in den Westbalkanländern untrennbar mit dem Desäkularisierungsprozess und dem Zerfall des kommunistischen Staatsapparats verbunden. „Nationalism; and (...) a revival of traditional morality; and market reforms have all had an influence on this redefinition of women's roles.“¹¹⁸⁷

Obwohl Frauen durch die Herausforderungen der ökonomischen Krise an privatem Handlungsspielraum auch hinzugewonnen haben, wird ihre Selbstverwirklichung in der öffentlichen Wahrnehmung dennoch ideologisch unterdrückt.¹¹⁸⁸ Ähnlich wie schon im Sozialismus werden sie nicht als Individuen per se betrachtet, sondern als Mittel zum Zweck durch welches nationale Ziele erreicht und kollektive Interessen verteidigt werden.¹¹⁸⁹ Diese Entwicklung wurde wesentlich seitens nationalistischer Akteure gefördert, sehen sie die Frau doch vornehmlich als Hausfrau und Mutter, die am heimischen Herd die nationalen, kulturellen und moralischen Werte hütet.¹¹⁹⁰

The breakdown of communism is frequently associated with a moral vacuum and crisis. To overcome this crisis and to achieve a healthy society, many – especially on the right – argue that family and other traditional values must be strengthened (...).¹¹⁹¹

Eine Möglichkeit dies zu gewährleisten, war u.a. die Herstellung einer Kausalität zwischen dem moralischen Verfall der Nachkriegsgesellschaft und dem Verlust traditioneller, familiärer Werte.¹¹⁹² Als Reaktion darauf forderten einzelne Nationalisten die Rückkehr zur klassi-

1186 Andjelković 1998: S. 237–238.

1187 Bracewell 1996: S. 214.

1188 Papić 1999: S. 169.

1189 Brunnbauer 2002: S. 162.

1190 Brunnbauer 2002: S. 161.

1191 Brunnbauer 2002: S. 161.

1192 Bracewell 1996: S. 216.

chen Genderdichotomie, die nur den Mann in die öffentliche Sphäre, die Frau aber ins häusliche Umfeld setzt.¹¹⁹³ Dabei ist der Einfluss der Orthodoxen Kirche auf das Geschlechterverhältnis nicht unerheblich. Denn diese predigt noch immer stringent eine konservative Familienpolitik, die sich problemlos mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Tendenzen vereinbaren lässt.¹¹⁹⁴

The disappearance of a communist 'equality paradigm' and the old-new conservative ideology of State, Nation, or Religion, in each post-communist country, was crucially based on the strategy of retraditionalization of women's identities, their social roles, and symbolic representations.¹¹⁹⁵

Selbst feministische Aktivitäten bleiben aufgrund der festgefahrenen Machtstrukturen derart schwach, dass sie sich oft nur auf den Schutz der Frauen vor häuslicher Gewalt beschränken.¹¹⁹⁶ Unter Berücksichtigung dieser Fakten kann man sagen, dass magiewirkende Frauen in Südosteuropa durch ihre Tätigkeit mitunter erst in der Lage sind ein Stück ökonomische Unabhängigkeit zu erwerben.¹¹⁹⁷ Die Mehrheit der Praktizierenden besteht aus Frauen mittleren Alters, für die ihre Dienstleistung eine zusätzliche finanzielle Sicherheit bedeutet.¹¹⁹⁸

1193 Bracewell 1996: S. 217. Bracewell stellt diesbezüglich zurecht die Frage, inwiefern diese Neudefinition der Rolle der Frau hinderlich für die Bildung einer wahrhaft demokratischen Gemeinschaft bleibt. Denn die Partizipation der Frau an allen Aspekten des öffentlichen Lebens, an Arbeitsmarkt und Politik, wird durch deren ideologische Bevormundung derart eingeschränkt, dass ein Großteil ihrer Bürgerwürde dadurch verloren geht. Vgl. ebd., S. 220.

1194 Radić und Vukomanović 2014: S. 192. Vgl. hierzu auch Brunnbauer 2002: S. 162. Auch im katholischen Kroatien und Slowenien erhöhte die Kirche merklich den Erwartungsdruck auf die Frauen zum traditionellen Familienleben zurückzukehren. Ihre Versuche ein Verbot von Abtreibungen zu erreichen, stießen teilweise auf heftige Gegenreaktionen.

1195 Papić 1999: S. 154.

1196 Andjelković 1998: S. 246. Andjelković berichtet, dass Ende der 90er Jahre etwa nur zwei Frauenhäuser existierten, in denen die Frauen lediglich bis zu sechs Nächte lang Schutz suchen konnten.

1197 Radulović 2009: S. 237. Etwa schreibt Radulović noch über die Bedeutung der Magie im 19. Jahrhundert, dass sie den Frauen v.a. eine symbolische Macht verschafft habe. Dadurch seien sie in der Lage gewesen innerhalb ihrer Dorfgemeinschaften und Familien einen gewissen Einflussbereich und eine informelle Autorität zu genießen.

1198 Radulović 2007c: S. 72–73. Radulović hat während ihrer Feldforschung v.a. magiewirkende Frauen im Alter von 30 bis 55 Jahren befragt, von denen einige zugaben

Viele derjenigen, die Magie zu Zeiten des Kommunismus lediglich neben ihrer regulären Arbeit betrieben, bieten ihre Leistungen heute daher professionell an.¹¹⁹⁹ Ihr Bekanntheitsgrad ist ein wichtiger Aspekt ihrer Tätigkeit, die sowohl von Seiten der Magiewirkenden als auch aus der Perspektive ihrer Klienten zu einem Großteil nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten beurteilt wird. Für die Magiewirkenden ist ihre Arbeit eine Möglichkeit den eigenen Lebensstandard aufzubessern, während sie für ihre Klienten eine rentable Alternative zur schulmedizinischen Behandlung darstellen kann:

Alles um sie [die *vidovnjaci*] herum, selbst ihr komplettes *Image* verweist auf zweideutige Botschaften über all jene, die mit dem Erhalt großer Geldsummen ihren Lebensunterhalt verdienen, bis zu denjenigen, für die Wahrsagerei eine Möglichkeit zu überleben darstellt oder die sich [damit] eine Arbeit mit angemessenem Einkommen gewährleisten.¹²⁰⁰

Im Vergleich dazu gehört Magie innerhalb der westlichen Esoterikszene eher zum Ausdruck einer bereits vorhandenen, individuellen Freiheit. Der Begriff der Populärmagie, wie ihn Vivod verwendet, ist aufgrund dessen eine sehr treffende Beschreibung.¹²⁰¹ Denn im Gegensatz zum Ausdruck der *modernen Magie* betont er deren Popularität als zentrales Charakteristikum. Methoden wie das *salivanje strave* und andere unterscheiden sich in ihrem technischen Ablauf nur wenig von jenen der traditionellen Magie. Daneben kann sich die Populärmagie in ihrer Legitimation kaum von ihrem traditionellen Vorläufer lösen, der das Fundament ihrer Autorität bildet. Das wirklich *moderne* an dieser Form der Magie ist also deren Selbstdarstellung, die entscheidend an ihre Vermarktung gebunden bleibt und diese ist wiederum selbst ein Ergebnis des gegenwärtigen sozio-ökonomischen Kontexts. Zudem kann die Populärmagie heute nicht mehr als rein urbanes Phänomen bezeichnet werden, obschon sie im Umfeld der Ballungszent-

wirtschaftlich von ihrer Arbeit zu profitieren. Vgl. ebd., S. 73.

1199 Lindquist 2006: S. 37.

1200 Radulović 2007c: S. 75. Meine Übersetzung. Kursiv im Original. Einschübe in eckigen Klammern von mir.

1201 Vivod 2009: S. 244.

ren prosperierte.¹²⁰² Denn ihre Medialisierung trug auch zur Verbreitung alternativer magischer Praktiken bei:

While the occult, by definition, is a hidden knowledge, urban magic in big cities is a conspicuously public phenomenon. As such it is created by the media and upheld by the market as a thriving field of service and commodity exchange.¹²⁰³

Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund für den Terminus der Populärmagie, den Truzzi bereits in den 1970er Jahren formulierte, als sich Bezeichnungen wie Esoterik und New Age noch nicht etabliert hatten. Er umschreibt den damaligen Okkultismusboom mit dem Begriff der *pop religion* und beleuchtet damit eine völlig andere Facette.¹²⁰⁴ Im öffentlichen Interesse an Magie, so schreibt er, zeige sich ein spielerischer Umgang mit der Thematik, der von einer Demystifizierung des Irrationalen geprägt sei.¹²⁰⁵ Ähnlich wie die Pop Art Kunst auf spielerische Art produziert und hinterfragt, verhalte sich auch die moderne Magie gegenüber der Angst vor dem Übernatürlichen.¹²⁰⁶ „What were once fearful and aw-inspiring dark secrets known only through initiation into arcane orders are now fully exposed to the eyes of Everyman.“¹²⁰⁷ Und auch wenn eine latente Furcht vor dem Irrationalen und der Magie in synkretistischen Kontexten immer bestehen wird. So entspricht der spielerische Aspekt, den Truzzi in seiner Definition tangiert, auch jenem der Populärmagie. Denn die Magiewirkenden gestalten ihre Praxis auf der Basis individueller Präferenzen, adaptieren neue Methoden oder reinterpretieren traditionelle Techniken. Dadurch erreichen sie auf ganz anderem Wege eine Heterogenität in ihrer Tätigkeit, als die traditionellen *babe*, deren Wissen sich durch Inhärenz und Initiation voneinander unterscheidet. Die größte Differenz zur westlichen Esoterik zeigt sich jedoch in der Kontextgebundenheit der Phänomene. Denn durch den Synkretismus, der sich

¹²⁰² Lindquist 2006: S.23.

¹²⁰³ Lindquist 2006: S. 23.

¹²⁰⁴ Truzzi 1972: S. 29.

¹²⁰⁵ Truzzi 1972: S. 29.

¹²⁰⁶ Truzzi 1972: S. 29.

¹²⁰⁷ Truzzi 1972: S. 29.

auch in der Glaubenspraxis offenbart, ist das Magische noch immer Teil der Alltagswelt Südosteuropas. Ganz gleich ob es jene betrifft, die unter dem kommunistischen Regime aufwuchsen oder die nachkommenden Generationen, es wird als real oder zumindest als möglich erlebt. Hinzukommt, dass die Westbalkanländer selbst beständig in einem Zustand schweben, in dem sie mit Vergangenen und Gegenwärtigem hadern oder ihre Zukunftsperspektive verloren glauben.¹²⁰⁸ Der Region fehlt es noch immer an wirtschaftlicher und politischer Stabilität und in dieser Situation greifen für manche auch übersinnliche Problemlösungen. Was Jasarević hinsichtlich der *strava* Therapie schreibt, gilt ebenso für den Alltag: „This is a site of specific metaphysical, physical existence, always already a plural entity, comprised of both the touchable and the intangible.“¹²⁰⁹ Letztendlich lassen sich alle Formen von Magie auf ihre soziale Komponente reduzieren, die den Magier im Spannungsfeld zwischen Wunsch und Absicht seiner Klienten lokalisiert.¹²¹⁰ Aus dieser Dynamik resultiert die ihm entgegen gebrachte Sympathie, da er als Dienstleister anstelle bzw. auf Anforderung anderer handelt.¹²¹¹ Und in dieser exekutiven Funktion, die eng an die Bedürfnisse der Menschen geknüpft ist und dabei abseits offizieller Systeme agiert, liegt vielleicht der Hauptgrund für die Beliebtheit magischer Praktiken.

1208 Papić 1999: S. 157.

1209 Jasarević 2012: S. 929.

1210 Jasarević 2012: S. 936.

1211 Jasarević 2012: S. 931.

Schluss

Mit dieser Arbeit habe ich insbesondere zwei Forschungsziele verfolgt. Zum einen wollte ich die versteckten Mechanismen abbilden, die an der Konstruktion der Hexenvorstellung in Südosteuropa beteiligt sind. Zum anderen war es mir wichtig zu demonstrieren wie abhängig das Sujet trotz allem von seinem jeweiligen kulturellen Kontext ist und dass es nur in Relation dazu wirklich verstanden werden kann. Dabei bin ich zunächst von der Kommensurabilität magischer Phänomene innerhalb Europas ausgegangen. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass diese aufgrund der Migration bestimmter Vorstellungen zwar einige Kernmerkmale teilen, letztlich aber nicht miteinander gleichzusetzten sind. Denn auch wenn die Inquisition unsere Definition von Magie und Hexerei nachhaltig geprägt hat, so hat sich die pejorative Magievorstellung nicht in allen Teilen Europas gleichermaßen verbreitet.

Die Hexenvorstellung ist untrennbar mit der kulturspezifischen Wahrnehmung von Magie und den historischen Rahmenbedingungen verbunden, wie die Kontextualisierung der Themas in Südosteuropa gezeigt hat. So ist die Figur der Hexe in Serbien und den ehemals osmanisch besetzten Gebieten des Westbalkans kosmologisch nicht verankert. Magie agiert dort nicht als negativer Gegenpol des Guten innerhalb einer dualistischen Kosmologie, sondern bleibt ambivalent und somit undifferenziert. Wie Walz bereits argumentierte, sind auf Ebene des Ambivalenzmodells lediglich symmetrische Konflikte zwischen einander gleichgestellten Parteien möglich.¹²¹² Eine *status degradation* der als Hexen verdächtigten Frauen durch die Gesellschaft in Form von Pogromen kann dabei nicht stattfinden. Vielmehr entstehen Vorwürfe im zwischenmenschlichen Bereich, in dem der Hexentopos eine ausgleichende Funktion erfüllt, die Neid und Frustration aufeinander kanalisiert.¹²¹³ Mit der Marginalisierung magischer Praktiken als Häresie schlug die Inquisition eine Brücke zwischen der Fiktion

¹²¹² Walz 2002: 68.

¹²¹³ Walz 2002: 70.

mythologischer Traditionen und der tatsächlichen Lebensrealität, die den synonymen Gebrauch der Begriffe der Magie und der Hexerei besiegelte. Dieser Prozess blieb in Teilen Südosteuropas vollkommen aus, wo sich aufgrund einer schwach positionierten Kirche unter der osmanischen Besatzungsmacht, stattdessen eine synkretistische Glaubensform entwickelte.

Der Synkretismus stellt jedoch nur *einen* Aspekt für die Ambivalenz der Hexenfigur dar. Ein anderer Faktor verbirgt sich hinter der mythologischen Vorstellung von der *veštica* als Wesen der Anderswelt, das ein Doppelleben zwischen Dies- und Jenseits führt und in enger Relation zu den widerkehrenden Ahnen steht. Selbst ohne den religionsgeschichtlichen Kontext ist die Figur in ihrer Funktion als Inkubus ambivalent und polarisiert auch durch die Inversion des weiblichen Genderstereotyps. Denn neben ihren zoomorphen Eigenschaften besitzt die *veštica* keine leiblichen Nachkommen und gefährdet zudem den Nachwuchs anderer. Sie ist das Gegenteil der fruchtbaren und fürsamen Frau der patriarchalen Ideologie mit der sie gleichzeitig stets identifiziert werden kann. Diese Gleichsetzung von Frau und Hexe wird insbesondere durch die komplementäre Arbeitsteilung möglich. Da Frauen ein Großteil der Aufgaben im Umfeld von Todesfällen zukommt oder sie als *baba* im Bereich der Ethnomedizin und generell in der Krankenpflege wirken. Insbesondere die Analyse der mythologischen Vorstellungen hat bewiesen, dass das Hexenbild in seiner Erscheinungsform in hohem Maße abhängig von regionalen Mythen ist. Die inquisitorischen Ideen der Teufelsbuhlschaft, der Sabbate und des Hexenflugs korrelieren daher nur partiell mit der südosteuropäischen Mythologie oder existieren sogar als parallele Vorstellungen.

Die Auseinandersetzung mit dem Wandel der Magie im Postsozialismus konnte zudem verdeutlichen, dass deren Wahrnehmung nicht nur von einer Kultur zur andern variiert, sondern sich auch innerhalb desselben kulturellen Kontextes, etwa durch einen Systemwechsel, ändern kann.¹²¹⁴ Denn anders als der Synkretismus, der in sich kohä-

1214 Stratton 2007: S. 11–12.

rent scheint, spiegelt der Umgang mit magischen Praktiken die gesellschaftlichen Umstände. Insofern muss man ihn als Indikator aktueller Tendenzen anerkennen, wie auch am Beispiel der Divinationspropaganda in den 90er Jahren offenbar wurde.

Sorcery must be taken seriously. It must neither be addressed as a mad and mysterious mystical tour leading to wonders only dreamed of nor be tamed to the rigors of a solid anthropological common sense that already knows what things are about.¹²¹⁵

Auf der Basis dessen lässt sich auch konstatieren, dass die Magie in synkretistischen Systemen, ebenso wie die Religion, im Rahmen nationalistischer Diskurse politisiert und instrumentalisiert werden kann. Und da sie keine verifizierbaren Aussagen trifft, kann sie jederzeit auch für oppositionelle Zwecke abstrahiert werden, wie das Beispiel von der Machtergreifung Koštunicas demonstriert.¹²¹⁶

In Serbien und anderen Ländern Südosteuropas existieren die traditionelle Magie und die Populärmagie als zwei unterschiedliche Phänomene parallel zu einander. Sie berufen sich allerdings auf dieselbe Legitimation, indem sie ihre Wurzeln in der Tradition magischer Praktiken verorten. Als solche definiert sich auch die Populärmagie, die eigentlich vor dem Hintergrund der Desäkularisierung aufkam, über die Parameter der Kontinuität und der kulturellen Authentizität. Konträr dazu versteht sich der Neopaganismus in Westeuropa ebenfalls als Fortsetzung einer Tradition, er bezieht seine Berechtigung jedoch primär aus der Revitalisierung alter Glaubensvorstellungen. Im Hinblick auf die zunehmende Präsenz der institutionellen Religion im öffentlichen Raum, könnte für zukünftige Forschungen v.a. das Verhältnis der Magiewirkenden zum orthodoxen Glauben relevant sein und vice versa. Da der medizinische Pluralismus infolge des Systemwechsels und der ökonomischen Krise *ein* Grund für die anhaltende Beliebtheit magischer Therapien ist, bleibt auch hier die Frage nach

1215 Kapferer 1997: S. 303.

1216 Radulović 2007b: S. 277–278.

den Konsequenzen eines wirtschaftlichen Aufschwungs offen. Unabhängig davon, ob magische Praktiken in Südosteuropa in Zukunft stärker marginalisiert oder weiterhin toleriert und popularisiert werden, die Figur der Hexe wird überleben. Und das obwohl es sie, wie schon Evans-Pritchard feststellte, eigentlich gar nicht gibt¹²¹⁷:

(...) the witch, as an individual effectively propagating misfortune by mystical means, does not exist. And yet clearly there is a sense in which he or she does exist. (...) Just because the witch is an invention, we cannot dismiss the witch-belief simply as a delusion or a fantasy. We cannot do so because the witch is a social invention. He or she is a product of the nature of social relationships, of the fact that people desire, and see themselves as competing for, valued and finite goals, such as health, youth, wealth and power.¹²¹⁸

1217 Evans-Pritchard 1976: S. 18.

1218 Sanders 1995: S. 211–212.

Literaturverzeichnis

- Andjelković, Branka 1998: Reflections on nationalism and its impact on women in Serbia. In: *Women in the politics of postcommunist Eastern Europe*. Marilyn Rueschemeyer, Hg. S. 235–248. New York: M.E. Sharpe, Inc.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Balkanist. 2014. Lynch, Lily. <http://balkanist.net/halloween-edition-incomplete-guide-yugoslav-horror-films/> [Zugriff am: 14.12.2014].
- Bandić, Dušan. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Belgrad: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- . 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji*. Belgrad: Biblioteka XX veka.
- . 2004. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Belgrad: Nolit.
- . 2010. *Narodno pravoslavlje*. Belgrad: Biblioteka XX vek.
- Barjaktarović, Mirko R. 1960. Đavo u našim narodnim vjerovanjima. In: *Glasnik Etnografskog instituta VIII*. Borivoje Drobniaković, Hg. S. 45–60. Belgrad: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Baroja, Julio Caro. 2001 [1964]. *The world of the witches*. London: Phoenix Press.
- Behringer, Wolfgang. 2009. *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München: Verlag C.H. Beck.
- Bolčić, Silvana. 1994. O “svakodnevi” razorenog društva Srbije početkom devedesetih iz sociološke perspektive. In: *Kulture u tranziciji*. Mirjana Prošić-Dvornić, Hg. S. 139–147. Belgrad: Plato.
- Bovenschen, Silvia. 1995. Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekt der Naturbeherrschung. In: *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuezeitlichen Hexenverfolgung*. Claudia Opitz, Hg. S. 36–98. Freiburg: Verlag Herder.
- Bracewell, Wendy. 1996. Women in Transition to Democracy in South-Eastern Europe. In: *The Balkans. A Religious Backyard of Europe*. Mient Jan Faber, Hg. S. 213–220. Ravenna: Longo Editore.

- Bratić, Dobrila. 1993. *Gluvo doba. Predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Belgrad: Biblioteka XX vek.
- Bratić, Dobrila. 1990. Mitska bića u kazivanjima iz zapadne Srbije. In: *Glasnik Etnografskog Instituta XXXIX*. Nikola Pantelić, Hg. S. 113–118. Belgrad: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Brown, Michael F. 1997. Thinking about magic. In: *Anthropology of Religion. A Handbook*. Stephen D. Glazier, Hg. S. 121–138. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Brunnbauer, Ulf. 2002. From equality without democracy to democracy without equality? Women and transition in southeast Europe. In: *SEER – South-East Europe Review for Labour and Social Affairs*, Nr. 03/2002: S. 151–168. <http://www.cceol.com> [Zugriff am 20.08.2015]
- Burkhart, Dagmar. 1987. Die weibliche Dimension im traditionellen Weltmodell auf dem Balkan. In: *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.-7. September 1985 in Berlin*. Norbert Reiter, Hg. S. 79–89. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Čajkanović, Veselin. 1994. *Stara srpska religija i mitologija*. Belgrad: Prosveta.
- Čvorović, Jelena. 2006. Magija bez magičnog: novi pristup. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54 (1): 173–187.
- Deduš, Vladimir. 1952. *Istina o vješticama*. Zagreb: Seljačka Sloga.
- Denich, Bette S. 1974. Sex and Power in the Balkans. In: *Women, Culture and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, Hg. S. 243–262. Stanford California: Stanford University Press.
- Dillinger, Johannes. 2007. *Hexen und Magie. Eine historische Einführung*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Divac, Zorica. 2003. Vraćanje u severoistočnoj Srbiji. In: *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*. Dragana Radojičić, Hg. S. 111–122. Belgrad: Etnografski institut SANU, Čigoja štampa.
- Dorđević, Tihomir R. 1913. *Običaji srpskog naroda iz sreza homoljskog. Grada za srpske narodne običaje iz vremena prve vlade Kneza Miloša*. Belgrad: Srpska Kraljevska Akademija.
- . 1924. Moral i religija. In: *Iz Srbije Kneza Miloša. Stanovništvo – naselja*. S. 195–214. Belgrad: Knjižarnica Gece Kona.

- . 1953. *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju*. Belgrad: SAN.
- Eco, Umberto. 1995. Ur-Fascism. *New Quest* 112: 197–204 und 112.
- Ehrenreich, Barbara und Deirdre English. 1995. Hexenkunst und Medizin im Mittelalter. In: *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung*. Claudia Opitz, Hg. S. 18–35. Freiburg: Herder.
- Eikemeier, Dieter. 2000. Schamanismus. In: *Metzler Lexikon Religion*. Christoph Auffarth, Jutta Bernard und Hubert Mohr, Hg. S. 240–248. Stuttgart/ Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Eliade, Mircea. 1976. *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Favret-Saada, Jeanne. 1979. *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1979.
- Filipović, Milenko C. 1991. Žene kao narodni glavari kod nekih balkanskih naroda. In: *Čovek među ljudima*. S. 109–137. Belgrad: Srpska književna zadruga.
- Gacović, Slaboljub. 2002. *Bajanje u kultu mrtvih kod Vlaha severoistočne Srbije*. Belgrad: Čigoja Štampa Belgrad.
- Gudac-Dodić, Vera. 2007. Žena u socijalizmu: Sfere privatnosti. In: *Privatni život Srba u dvadesetom veku*. Zoran Hamović, Hg. S. 165–203. Belgrad: Clio.
- Hanson, F. Allan. 1985 [1980]. Anthropologie und die Rationalitätsdebatte. In: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Hans Peter Dürr, Hg. Bd.3. S. 114–141. Frankfurt a.M.: Syndikat / EVA.
- Hultkrantz, Åke. 1985 [1980]. Ritual und geheimnis: Über die Kunst der Medizinmänner, oder: was der Professor verschwiegen. In: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Hans Peter Dürr, Hg. Bd. 1. S. 71–95. Frankfurt am Main: Syndikat / EVA.
- Hutton, Ronald. 2002. The roots of modern Paganism. In: *Belief beyond boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Joanne Pearson, Hg. S. 225–250. Aldershot, Hants: Ashgate.

- . 2004. Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration? *The Historical Journal*. 47 (2): 413–434.
- Institoris, Henricus und Jacobus Sprenger. 2006: *Malleus Maleficarum*. Christopher S. Mackay Hg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isić, Momčilo. 2007. Privatnost na selu. In: *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*. Zoran Hamović, Hg. S. 379–405. Beograd: Clio.
- Jarvie, Ian Charles und Joseph Agassi. 1978. Das Problem der Rationalität von Magie. In: *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Hg. S. 120–149. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jasarević, Larisa. 2012. Pouring out Postsocialist Fears: Practical Metaphysics of a Therapy at a Distance. In: *Comparative Studies in Society and History* 2012. 54 (4): 914–941.
- Jovanović, Bojan. o.J. Demonizovana i sakralizovana žena. In: *Letopis Matice srpske*. 182: 1112–1122.
- . 1995. *Magija srpskih obreda u životnom ciklusu pojedinca. Rođenje, svadba i smrt kao rituali prelaza u tradicionalnoj kulturi Srba*. Novi Sad: Svetovi.
- . 2000. *Duh paganskog nasleđa u srpskoj tradicionalnoj kulturi*. Novi Sad: Svetovi.
- . 2001. Muška i ženska vlast. In: *Muškarac i žena*. Bojan Jovanović, Hg. S. 83–108. Beograd: Gutenbergov Galaksija.
- Kapferer, Bruce. 1997. *The feast of the sorcerer. Practices of consciousness and power*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kazimirović, Radovan N. 1941. *Tajanstvene pojave u našem narodu. Kremansko proročanstvo*. Beograd: Knjižarica Milorada P. Milanovića.
- Kerewsky-Halpern, Barbara und John Miles Foley. 1978. The Power of the Word: Healing Charms as an Oral Genre. In: *The Journal of American Folklore*, 91 (362): 903–924.
- Kerewsky-Halpern, Barbara. 1983. Watch out for Snakes! Ethnosemantic Misinterpretations and Interpretation of a Serbian Healing Charm. In: *Anthropological Linguistics*. 25 (3): 309–325.
- . 1985. Trust, Talk and Touch in Balkan Folk Healing. In: *Society, Science and Medicine*. 21 (3): 319–325.

- . 1987. The Complementarity of Women's Ritual Roles in a Patriarchal Society. In: *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.-7. September 1985 in Berlin*. Norbert Reiter, Hg. S. 123–133. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kippenberg, Hans G. 1978. Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. In: *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Hg. S. 9–51. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kreuter, Peter Mario. 2007. The Role of Women in Southeast European Vampire Belief. In: *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*. Amila Buturović und Irvin Cemil Schick, Hg. S. 231–241. London / New York: I.B. Tauris.
- Kulišić, Špiro, Petar Ž. Petrović und Nikola Pantelić. 1998. *Srpski mitološki rečnik*. Belgrad: Etnografski Institut SANU, Interprint.
- Lindqvist, Galina. 2006. *Conjuring hope: magic and healing in contemporary Russia*. Berghahn Books: New York.
- Malinowski, Bronislaw. 1978 [1925]. Die Kunst der Magie und die Macht des Glaubens. In: *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Leander Petzoldt, Hg. S. 84–108. Darmstadt: Wege der Forschung.
- Martin, Laura. 1986. Eskimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example. In: *American Anthropologist*. 88 (2): 418–423.
- Mauss, Marcel. 1974. *Soziologie und Anthropologie I. Theorie der Magie. Soziale Morphologie*. Bd. 1, München: Carl Hanser Verlag.
- Michael F. Brown. 1997. Thinking about magic. In: *Anthropology of Religion. A Handbook*. Stephen D. Glazier, Hg. S. 121–138. Connecticut / London: Greenwood Press.
- Ochshorn, Judith. 1994. Woman as Witch: The Renaissance and Reformations Revisited. In: *Gender and Academe. Feminist Pedagogy and Politics*. Sara Munson Deats und Lagretta Tallent Lenker, Hg. S. 91–107. Lanham (USA): Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Opitz, Claudia. 1995. Hexenverfolgung als Frauenverfolgung. Versuch einer vorläufigen Bilanz. In: *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung*. Claudia Opitz, Hg. S. 246–270. Freiburg: Herder.

- Papić, Žarana. 1999. Women in Serbia: Post-Communist, War, and Nationalist Mutations. In: *Gender Politics in the Western Balkans*. Sabrina P. Ramet und Branka Magaš, Hg. S. 153–170. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Pearson, Joanne. 2002. The history and development of Wicca and Paganism. In: *Belief beyond boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Joanne Pearson, Hg. S. 15–54. Aldershot, Hants: Ashgate.
- Pejović, Ivo. Hg. 1953. Zla žena i đavo. In: *Narodne priče: iz zbirke Novice Šaulića*. S. 80–82. Beograd: Narodna Knjiga.
- Penner, Hans H. 1989. Rationality, Ritual, and Science. In: *Religion, Science, and Magic. In Concert and Conflict*. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs und Paul Virgil McCracken Flesher, Hg. S. 11–26. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Pócs, Éva. 1989. *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. Helsinki: Suomalainen Tiedekat.
- . 1999. *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Ceupress Central European University Press.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Narodna bajanja kod južnih Slovena*. Beograd: Vojna štamparija.
- . 2008. Slovenska mitološka bića – predstave i poreklo. In: *Zbornik Matice srpske za slavistiku* (73): 315–323.
- Radić, Radmila und Milan Vukomanović. 2014. Religion and Democracy in Serbia since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church. In: *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe. Challenges since 1989*. Sabrina Ramet, Hg. S. 180–211. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Radulović, Lidija. 2000. Nečista i neformalna moćna: Sakralni aspekti ambivalentnog odnosa prema ženi u tradicijskoj kulturi Srba. In: *Mapiranje mizoginije u Srbiji, diskursi i prakse*. Marina Blagojević, Hg. S. 169–192. Beograd: Cicero.
- . 2005. Rodno konstruisana „sudbina“ veštice. In: *Mapiranje mizoginije u Srbiji, diskursi i prakse*. Marina Blagojević, Hg. S. 340–358. Beograd: Cicero.

- . 2007a. Koncepti Dušana Bandića: narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka. In: *Antropologija Savremenosti*. Zbornik Radova. S. 102–122. o.O. [Belgrad]: Etnološka biblioteka.
- . 2007b. Tranziciona budućnost: politička upotreba proročanstva u Srbiji devedesetih. In: *Antropologija postsocijalizma. Zbornik radova*. Vladimir Ribić, Hg. S. 258–280. Belgrad: Etnološka biblioteka.
- . 2007c. *Okultizam ovde i sada. Magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*. Belgrad: Srpski genealoški centar, Čigoja štampa.
- . 2008. Zašto su veštice žene ili zašto su žene veštice? Tumačenja u svetlu različitih perspektiva. In: *Veštice. Ispovesti i tajne. Ispovesti „Sotoninih sluškinja“ u snažnom i potresnom zapisniku o potkazivanjima, mučenjima, suđenjima i pogubljenjima*. Tersila Gato Kanu, Hg. S. 270–294. Belgrad: Clio 2008. [Ursprünglich erschienen als Tersilla Gatto Chanu. 2001. *Streghe. Storie e segreti*. o.O.: Newton & Compton editori.]
- . 2009. *Pol / rod i Religija. Konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Belgrad: Čigoja štampa.
- . 2012. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Belgrad: Srpski genealoški centar.
- Ramet, Sabrina. 2005. The Politics of the Serbian Orthodox Church. In: *Serbia since 1989. Politics and society under Milošević and after*. Sabrina Ramet und Vjeran Pavlaković, Hg. S. 255–285. Seattle: University of Washington Press.
- Ristić, Radomir. 2009. *Balkan Traditional Witchcraft*. Sunland: Pendraig Publishing.
- Said, Edward W. 2003 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Sanders, Andrew. 1995. *A Deed without a Name. The Witch in Society and History*. Oxford: Berg Publishers Limited.
- Schubert, Gabriella. 1987. Die Frau in der Volksheilkunde auf dem Balkan. In: *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*. Beiträge zur Tagung vom 3.-7. September 1985 in Berlin. Norbert Reiter, Hg. S. 219–233. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Shakespeare, William. 1996. *Macbeth*. Stuttgart: Reclam.
- Shaw, Rosalind und Charles Stuart. 1994. Introduction: problematizing syncretism. In: *Syncretism/ Anti-syncretism. The politics of religious*

- synthesis*. Charles Stewart und Rosalind Shaw, Hg. S. 1–26. London und New York: Routledge.
- Simpson, Jacqueline. 1996. Witches and Witchbusters. In: *Folklore* 107: 5–18.
- Sinani, Danijel. 2009. *Rusalje*. Belgrad: Čigoja štampa.
- . 2010. *Narodna religija: odabrana poglavlja*. Belgrad: Srpski genealoški centar.
- Solovjev, Aleksandar. 1932. *O Karađorđevom zakoniku*. [Preštampano iz Arhiva za Pravne i društvene nauke, knj. XXIV (XLI), str. 373–382. 1932. Godine]. S. 373–382. Belgrad: Štamparija Privrednik.
- Stewart, Charles. 1994. Syncretism as a dimension of nationalist discourse in modern Greece. In: *Syncretism/ Anti-syncretism. The politics of religious synthesis*. Charles Stewart und Rosalind Shaw, Hg. S. 127–144. London und New York: Routledge.
- Stratton, Kimberly B. 2007. *Naming the witch. Magic, ideology, and stereotype in the ancient world*. New York: Columbia University Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorova, Maria. 2000. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Todorović, Toma. 1998. *Bajalice i vidari. Narodna verovanja*. Kragujevac: Nikola Nikolić.
- Tolstoj, Svetlana, M., Hg. 2001. *Slovenska mitologija*. Belgrad: Zepter Book World.
- Trebešanin, Žarko. 2001. Muško-ženski odnosi u srpskoj tradicijskoj kulturi. In: *Muškarac i žena*. Bojan Jovanović, Hg. S. 187–200. Belgrad: Gutenbergov Galaksija.
- Trklja, Aleksandra. 2004. 'Stare' žene u ulozi veštice. In: *Roaming Anthropology: zbornik radova sa konferencije na Avali održane maja 2004. sa temom "Proučavati potkulture". KSEA (klub studenata etnologije i antropologije)*. S. 124–132. Belgrad: o.O.
- Truzzi, Marcello. 1972. The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch. In: *The Sociological Quarterly. Journal of the Midwest Sociological Society* 13 (1): S. 16–36.

- Versnel, H. S. 1991. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen* 38 (2): 177–197.
- Vivod, Maria. 2009. The Charms of Biljana, a Bajalica (Conjurer) in Budisava, Serbia. In: *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*. Jonathan Roper, Hg. S. 238–245. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Von Stuckrad, Kocku. 2000. *Lilith. Im Licht des schwarzen Mondes zur Kraft der Göttin*. Braunschweig: Aurum Verlag.
- Vukanović, T. P. 1989a. Witchcraft in the central Balkans I: Characteristics of Witches. In: *Folklore* 100 (1): 9–24.
- . 1989b. Witchcraft in the Central Balkans II: Protection against Witches. In: *Folklore* 100 (2): 221–236.
- Walz, Rainer. 2002. Die Relevanz der Ethnologie für die Erforschung der europäischen Hexenverfolgungen. In: *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*. Ingrid Ahrendt-Schulte, Dieter R. Bauer, Sönke Lorfenz und Jürgen Michael Schmidt, Hg. S. 57–80. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.
- Zečević, Slobodan. 1982. *Kult mrtvih kod Srba*. Belgrad: Vuk Karadžić, Etnografski muzej.
- . 2008. *Mitska bića srpskih predanja*. Belgrad: Službeni glasnik.

Hexen reiten auf Besen, haben schwarze Katzen und pflegen eine Liason mit dem Bösen. Dieses Bild ist aus der europäischen Kulturgeschichte nicht mehr wegzudenken und wurde nachhaltig von der katholischen Inquisition geprägt. Doch was geschah mit dieser Vorstellung in jenen Teilen Europas, die unter osmanischer Herrschaft standen? Konnte sich die Angst vor schwarzer Magie und Teufelsbuhlschaft auch in Südosteuropa verbreiten?

Diesen Fragen geht die vorliegende Dissertation exemplarisch und anhand historischer Entwicklungen in Serbien und den angrenzenden Balkanstaaten nach. Sie untersucht die regionalen Besonderheiten der dortigen Hexenvorstellung, die untrennbar mit dem Glauben an Vampire verbunden bleibt. Zugleich wirft sie einen Blick auf den Stellenwert von Ethnomedizin und magischen Praktiken im Postsozialismus, die noch immer tief im Synkretismus der südosteuropäischen Glaubenswelt verankert sind.

19,10 €

ISBN 978-3-95925-069-6

